A MONSIEUR P. REGNAUD

Professeur à l'Université de Lyon.

HOMMAGE

DE RESPECTUEUSE RECONNAISSANCE

INTRODUCTION

Une religion, lorsqu'elle a atteint son complet développement, comprend deux éléments principaux.

Elle reçoit d'abord son expression dans un ensemble de rites particuliers qu'on appelle le culte. Le culte est la manifestation extérieure et objective de la religion ; c'est, comme dit Guyau, « la religion devenue visible et tangible[1] ». A ce titre, le culte est un élément secondaire.

Il en suppose un autre plus profond, à savoir l'essence même de la religion. Nous avons affaire ici à la dogmatique. Un dogme est une proposition doctrinale devenue objet de foi et règle des mœurs[2]. C'est le principe interne du système religieux, le résumé des croyances qu'il comporte.

Ces croyances peuvent être plus ou moins nombreuses et plus ou moins variées. Elles se ramènent, en somme, à la croyance en un être suprême, à la foi en Dieu.

* * *

Quelle est l'origine de l'idée de Dieu ? Comment cette notion a-t-elle pris naissance dans les consciences et comment y a-t-elle grandi ?

Bien des théories ont été émises à ce sujet. Nous les examine-

[1] Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*, 6e édit., p. 89.
[2] Cf. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 263.

rons en particulier dans les premières pages de ce travail. Toutes ces doctrines cependant, quelque aspect qu'elles revêtent, qu'elles soient naturistes, animistes, morales, psychologiques, et surtout métaphysiques, sont passibles d'une objection générale qu'il convient de signaler ici.

L'idée de Dieu, comme d'ailleurs toute notion abstraite, n'a pu devenir claire et précise dans les esprits qu'au moment où il y eut un mot spécial pour l'exprimer. Jusque-là elle est restée obscure et vague, faute justement d'un nom qui lui correspondit exactement.

En vain s'appuiera-t-on sur le fait que des hommes primitifs, les sauvages par exemple, animent les choses, c'est-à-dire supposent au sein des objets extérieurs une âme analogue à celle qui réside en leur propre corps. Cette idée d'une âme, en admettant que les sauvages la possèdent, est-elle chez eux d'origine spontanée; ou bien leur a-t-elle été transmise et inculquée par des peuples plus civilisés? Il est difficile de se prononcer à ce sujet. Pourtant la seconde hypothèse paraît plus légitime.

Il semble, en effet, impossible qu'un être à peu près inculte comme le sauvage acquière spontanément la notion d'une âme. A peine déjà un esprit cultivé s'en fait-il une claire représentation. L'âme, dit-on, est un pur esprit, un être immatériel : voilà toute la définition qu'on en fournit. Mais comment se figure-t-on ce pur esprit, cet être immatériel? Est-ce un souffle invisible enfermé dans le corps qu'il anime? On ne sait au juste. L'âme ne correspond à rien d'objectif, à rien de concret. Après de longues réflexions, après une lente élaboration, l'intelligence parvient seulement à concevoir l'idée de l'âme. Et encore cette conception est-elle aidée par l'expérience; on suppose l'âme douée de certaines puissances et de qualités déterminées, parce qu'on la considère comme l'unique cause de ces phénomènes spéciaux appelés phénomènes psychiques.

Mais il y a là tout un travail d'analyse dont seuls sont capables les esprits habitués aux idées abstraites. Or ces idées sont étrangères au sauvage et à l'homme des premiers âges. Ceux-ci ne

peuvent avoir conscience de l'âme, et moins encore de Dieu. L'âme et Dieu ne peuvent avoir pour eux de réalité, car pour eux sont seules réelles les choses qu'ils perçoivent effectivement et auxquelles ils donnent un nom.

C'est donc du concret qu'il faut partir pour s'élever à l'abstrait. Toute notion abstraite est d'abord vague et sans précision ; elle devient claire lorsqu'elle est exprimée par un nom déterminé.

A l'origine, il n'y a que les objets de perception immédiate qui reçoivent un nom; car la dénomination d'une chose se fait par les qualités que possède cette chose, et seuls les objets concrets possèdent des qualités.

Bientôt cependant l'esprit dépasse l'expérience ; il conçoit des objets imaginaires. Alors, par un processus inconscient, il applique à ces objets imaginaires un nom qui désignait d'abord un objet concret, mais dont le sens initial s'est perdu et a fait place à une signification nouvelle et d'ordre généralement abstrait.

Ainsi le mot *devá* a signifié en premier lieu « *brillant* » ; il a exprimé une qualité concrète. Puis ce sens objectif, en vertu d'une série de circonstances que nous examinerons[1], a été oublié et remplacé par celui de « *dieu* ». En d'autres termes, il y a eu substitution d'un sens à l'autre. Cette substitution accomplie, la notion de Dieu se dégagea de l'obscurité qui l'environnait jusque-là ; un nom déterminé lui correspondait et facilitait son développement.

L'étude du Rig-Véda nous permettra de montrer quelle fut l'origine du panthéon hindou. Nous verrons que tout dieu, quel qu'il soit, est un nom érigé en mythe. Tel, par exemple, le dieu guerrier Indra. Dans le Rig-Véda, *indra* est une épithète du feu *(agnir indraḥ)* et signifie « *ardent* ». Puis, grâce à une série de circonstances, la plupart de pure rhétorique, une substitution sémantique, analogue à celle dont le mot *devá* avait été l'objet. se répéta à propos du terme *indra*. L'épithète fit place au nom

[1] Voir le chapitre IX de la première partie.

propre et, à l'époque post-védique, Indra fut considéré par les Hindous comme leur principal dieu.

*
* *

Rien d'étonnant, objectera-t-on, à ce que le mot Indra soit, dans les *Brāhmaṇas* et dans les *Upaniśads*, le nom d'une divinité, puisque déjà il est le nom d'une divinité védique.

Alors surgit un nouveau problème. Y a-t-il ou non une religion védique? Le Rig-Véda est-il l'expression d'une doctrine religieuse déjà constituée, ou bien n'est-il pas antérieur au développement de la première théologie qui ait fleuri sur le sol indo-européen?

La question est certes des plus graves et mérite un sérieux examen.

Pour la plupart des exégètes du Rig-Véda, il y a une religion védique. M. Oldenberg, récemment encore, nous en a tracé le tableau complet[1]; et, avant lui, Bergaigne nous l'avait exposée dans ses moindres détails[2].

Bergaigne cependant s'était tenu sur une prudente réserve. « C'est à l'état de développement complet, et comme un système « achevé de toutes pièces, dit-il dans l'Introduction de son ouvrage, « que la religion védique est présentée dans mon livre. A-t-elle « eu, en effet, cette forme complète et achevée à un moment donné « de son existence, et dans la conscience de l'un quelconque de « ses ministres? Je n'avance rien de tel, et c'est à un tout autre « point de vue que je me place pour justifier la systématisation qui « est, je le répète, l'esprit de mon travail[3]. »

Sans doute, il y a une religion védique si l'on interprète le Rig-Véda comme un document exclusivement hindou et comme exprimant tout un système d'idées abstraites.

Mais le Rig-Véda ne peut-il pas aussi nous renseigner sur les premières démarches intellectuelles accomplies par les Aryens?

[1] Oldenberg, *die Religion des Veda*, 1894.
[2] Bergaigne, *la Religion védique*, 3 vol. 1878-1883.
[3] Bergaigne, *la Religion védique*, I. Introd. p. III.

Si nous en jugeons d'après les poèmes homériques que la seule tradition a transmis pendant de longs siècles, il est possible que les idées exprimées par le Rig-Véda aient été l'objet d'une tradition analogue. Bien plus, celle-ci ne saurait être contestée, et nous avons la preuve certaine que l'état psychique révélé par le Rig-Véda remonte à l'époque où les différents représentants de la race indo-européenne vivaient encore en commun.

Certains mots, en effet, sont identiques dans les principaux idiomes indo-européens et correspondent à des idées également identiques. Nous sommes donc en droit d'affirmer que déjà le mot et l'idée existaient à l'époque d'unité de la race.

Tels sont, par exemple, le nom et l'idée de Dieu :

Sanscrit : *devá ;*
Grec : θεός ;
Latin : *deus.*

Tel est aussi le nom du dieu souverain dans les panthéons grec et latin :

Sanscrit : *dyaùspitàr ;*
Grec : Ζεύς πατήρ ;
Latin : *Jupiter.*

Non seulement des mots mais des ouvrages entiers nous prouvent que le Rig-Véda remonte, quant à l'idée, à l'époque d'unité primitive. C'est ce qui résulte en particulier de la parenté évidente qui existe entre le Rig-Véda et certains fragments Orphiques qu'il est permis de considérer comme très anciens.

Donc le Rig-Véda n'est pas seulement l'expression de l'état psychique qui régnait dans l'Inde au moment où ce document fut fixé par l'écriture. Il est aussi le reflet des idées qui avaient cours à l'époque beaucoup plus reculée où la race indo-européenne ne s'était pas encore divisée.

Mais, à cette époque, les intelligences ne conçurent pas immédiatement l'abstrait. Elles le dégagèrent graduellement du concret.

Le problème qui nous occupe peut alors se poser de la façon suivante : Le Rig-Véda n'est-il pas le témoignage de cet état pri-

mitif où les Aryens n'avaient encore aucune idée abstraite, où leur science avait pour mesure leurs sensations mêmes?

Rien ne s'oppose, croyons-nous, à une telle interprétation des hymnes védiques. L'analyse de ces hymnes montre, en effet, l'extrême pauvreté des idées qu'ils expriment. Il y a plus, le Rig-Véda n'a qu'un but : décrire le sacrifice. Cette description eût été sans doute bien vite achevée si les Aryens, dans leur joie naïve d'accomplir un acte dont peut-être ils sentaient l'importance future, n'avaient multiplié leurs formules et fait appel à toutes les ressources que leur pouvait offrir une rhétorique instinctive.

Ainsi, considère-t-on le Rig-Véda comme un document exclusivement hindou, il est l'expression d'une religion constituée : la religion védique.

Analyse-t-on, au contraire, les formules qu'il contient, il apparaît alors comme l'expression des idées essentiellement concrètes des Indo-Européens primitifs.

*
* *

A ce dernier titre, le Rig-Véda devient la source de toute la mythologie aryenne. C'est sous cet aspect que nous l'avons envisagé pour essayer de montrer comment l'idée de Dieu a pris naissance dans la tradition indo-européenne et quels en ont été les premiers développements.

Cette étude est divisée en trois parties :

Dans la première, nous indiquons quelle dut être l'origine de l'idée de Dieu.

Dans la seconde, nous traitons des attributs généraux des dieux.

Dans la troisième, enfin, nous expliquons la genèse des principales divinités que, sous un nom ou sous un autre, le monde indo-européen a tout d'abord adorées.

RECHERCHES

SUR

L'ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU

D'APRÈS LE RIG-VÉDA

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU

De nombreuses hypothèses ont été émises pour expliquer l'origine de l'idée de Dieu. Nous pouvons les partager en quatre groupes :

1° Pour quelques philosophes du xixe siècle, comme Hégel et Hartmann, et aussi pour quelques philologues, comme Renan et M. Max Müller, c'est à la raison qu'il faut demander le secret de la genèse des religions. Celles-ci ont pour fondement quelque idée abstraite, telle que l'idée d'infini ; elles sont le résultat d'une sorte de révélation, d'une sorte d'intuition par laquelle l'âme devinerait Dieu. Ces hypothèses peuvent être appelées idéalistes ou métaphysiques.

2° Elles s'opposent aux théories naturalistes. Ici, l'on ne dépasse pas le monde physique ; on s'y enferme au contraire ; on interroge, pour résoudre l'énigme religieuse, les choses elles-mêmes, les plantes, les animaux, les forces de la nature. Dieu, c'est la nature divinisée dans l'un ou l'autre de ses éléments, dans l'une ou l'autre de ses manifestations : d'où l'Animisme et ses

diverses formes particulières, qu'on peut désigner du nom générique de Naturalisme.

3° Aussi bien, pourquoi s'adresser à la nature et sortir de l'humanité ? Le culte des morts, disent Fustel de Coulanges et M. Herbert Spencer, ne se retrouve-t-il pas dans toutes les civilisations et à l'aurore même des religions ? Pourquoi les ancêtres morts ne seraient-ils pas les dieux primitifs ?

4° Il est enfin permis de faire appel à la conscience elle même. Etudions l'évolution de l'intelligence ; notons à quel moment et dans quelles conditions l'idée de Dieu est conçue pour la première fois. Peut-être, en concluant de l'individu à la race, saisirons-nous de quelle façon sont nées les religions.

Une telle divergence dans les solutions proposées est la meilleure preuve de la difficulté inhérente au problème. Examinons cependant laquelle de ces diverses hypothèses offre les plus sérieuses garanties de vérité.

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE MÉTAPHYSIQUE DE L'IDÉE DE DIEU

L'idée de Dieu nous est-elle spontanément suggérée par la raison ?

Descartes répondait par l'affirmative, car pour lui l'idée du Parfait était innée.

Sous une forme un peu différente, cette hypothèse a été reprise dans les temps modernes par Hégel, Hartmann et Renan. De nos jours encore, elle est défendue par M. Max Müller.

Dans la doctrine de HÉGEL, Dieu c'est l'Esprit absolu.

L'esprit humain en a-t-il une claire conception, alors il possède « la plénitude de la conscience de lui-même ». Cet état constitue la religion, qui peut être définie : « la conscience de la « vérité en soi et pour soi, par opposition à la vérité sensible « et finie, et à la perception [1] ».

Avec HARTMANN, Dieu devient l'Un-Tout. « Celui qui cherche « et invoque un Dieu *immanent*, qui descende dans notre cœur « et y réside, en qui nous vivions, agissions, existions, ... celui-« là doit comprendre que l'Un-Tout ne peut véritablement habi-« ter dans le cœur des individus qu'autant qu'il est vis-à-vis « d'eux dans le rapport de la substance aux phénomènes, du sujet à

[1] Hégel, *Philosophie de la religion*, trad. fr. Véra, I, 163-164.

« ses actes ; qu'il n'est pas séparé d'eux par une conscience dis-
« tincte de la leur ; en d'autres termes, qu'autant *qu'une seule*
« *et même activité* peut être .... l'activité de l'individu et celle
« de l'Un-Tout ; enfin qu'autant que l'Un-Tout, comme volonté
« *impersonnelle* et intelligence *inconsciente*, se répand à travers
« le monde dans la diversité des personnalités et des consciences
« individuelles.

« L'individu qui s'est élevé à cette conception conserve pour
« alimenter en lui le sentiment religieux, la conviction désirée
« que tout son être et tout ce qu'il est, il le doit à chaque
« moment à Dieu et à Dieu seul ; qu'il n'est rien qu'en Dieu
« et par Dieu, et que le fond de son être, c'est l'être même de
« Dieu. »

Il faut d'ailleurs s'entendre au sujet de cette intelligence inconsciente de l'Un-Tout.

« L'activité de cette intelligence inconsciente, dit Hartmann,
« n'est *rien moins qu'aveugle* ; elle est, au contraire, une vue
« véritable, même une *intuition clairvoyante* ......

« Nous pouvons donc définir cette intelligence *inconsciente*,
« qui est supérieure à toute conscience, comme une intelligence
« *supra-consciente*...... Refuser la conscience à Dieu dans de
« telles conditions, ce n'est pas le rabaisser[1]. »

L'idéalisme qui caractérise les doctrines de Hégel et de Hartmann, nous allons le retrouver, mais cette fois nuancé de mysticisme, chez RENAN.

« La religion dans l'humanité, dit en effet Renan, est l'équiva-
« lent de la nidification chez l'oiseau. Un instinct s'élève tout à
« coup mystérieusement chez un être qui ne l'avait jamais senti
« jusque-là. L'oiseau qui n'a jamais pondu, ni vu pondre, sait
« d'avance la fonction naturelle à laquelle il va contribuer. Il sert
« avec une sorte de joie pieuse et de dévotion, à une fin qu'il ne

[1] E. de Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, trad. franç. D. Nolen, II, *passim*, 216-240.

« comprend pas. L'abeille aussi fait de la cire, la fourmi entasse « pour entasser, bien au delà de ce que la sagesse étroite leur « conseillerait.

« La naissance de l'idée religieuse dans l'homme se produit « d'une manière analogue. L'homme allait inattentif. Tout à coup « un silence se fait, comme un temps d'arrêt, une lacune de la « sensation : « Oh ! Dieu ! se dit-il alors, que ma destinée est « étrange ! Est-ce bien vrai que j'existe ? Qu'est-ce que le monde ? « Ce soleil est-ce moi ? Rayonne-t-il de mon cœur ?... O Père, « je te vois par delà les nuages ! » Puis le bruit du monde exté- « rieur recommence ; l'échappée se ferme ; mais, à partir de ce « moment, un être en apparence égoïste fera des actes inexplica- « bles, agira contre son intérêt évident, se subordonnera à une « fin qu'il ne connaît pas, éprouvera le besoin de s'incliner et « d'adorer[1]. »

Cette hypothèse de l'instinct du divin est fort poètique sans doute. Elle n'explique pas cependant comment et pourquoi l'idée de Dieu apparaît à un moment donné dans la conscience. M. Max Müller a essayé de résoudre ces difficultés.

Il commence par définir subjectivement la religion : « la « puissance qui met l'homme en état de saisir l'Infini ». La notion de l'Infini est ainsi à la base même des religions. Ce que M. Max Müller nomme l'Infini, c'est ce que Descartes appelait le Parfait, c'est Dieu.

L'Infini n'est pas seulement conçu. Toute perception sensible contient en soi la perception de l'Infini :

« L'homme voit jusqu'à un certain point, et là son regard se « brise. Mais précisément au point où son regard se brise, s'im- « pose à lui, qu'il le veuille ou non, la perception de l'illimité « ou de l'infini.....

« La notion de l'infini, au lieu de n'être qu'une abstraction

[1] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 38 *sqq*.

« tardive, est donc réellement enveloppée dans les premières « manifestations de la connaissance sensible. »

Ceci est la perception de l'infini en dehors et à l'occasion du fini. Il y a plus :

« Nous saisissons l'infini, non seulement en dehors du fini, mais « à l'intérieur du fini..... Jamais nos sens ne pourront saisir « l'objet plus petit que tout objet. Il y a toujours un au delà, « toujours quelque chose de plus petit..... Entre le centre et la « circonférence que doit avoir tout objet pour devenir visible, il « y a toujours un rayon, et ce rayon, partout présent et qu'il est « impossible d'éliminer, nous donne de nouveau l'impression « sensible de l'infini, de l'infiniment petit en regard de l'infini- « ment grand. »

Il s'agit jusqu'ici de la perception de l'infini quantitatif. De même, nous percevons l'infini de qualité.

« Bien que nous puissions distinguer des tons et des demi-tons, « il y a une foule de divisions plus petites qui échappent à notre « perception, et nous font sentir..... le pouvoir limité de nos « sens devant la richesse illimitée de l'univers. »

Toutefois, l'Infini est-il véritablement perçu ? M. Max Müller ne l'affirme pas sans réserve. Plus exactement, il s'agit d'un pressentiment de l'Infini :

L'homme, dit-il, « souffre de l'invisible » plutôt qu'il ne le voit.

« Ainsi de l'Infini. Il était là dès le premier jour ; seulement il « n'était pas encore défini ni nommé. Si l'infini n'avait été pré- « sent dès le début de nos perceptions sensibles, ce mot même « n'offrirait aucun sens..... C'est pour cela que je me suis cru « obligé de montrer comment le *pressentiment* de l'infini repose « sur la sensation du fini. »

« A chaque perception finie est liée une perception, ou, si l'ex- « pression semble trop forte, est lié un sentiment, un pressenti- « ment de l'infini..... Je ne veux pas dire que cette première et « obscure pression de l'infini sur notre âme nous donne sur le « champ la pleine et claire notion de ce concept, le plus haut de

« tous,..... je veux dire seulement qu'elle dépose en nous un « germe vivant, un germe sans lequel nulle religion n'aurait été « posssible, un germe qui est à la racine de tout le déve- « loppement historique de la foi humaine[1]. »

Ce pressentiment de l'infini, fondement de toute religion, M. Max Müller le trouve à la fois chez le marin polynésien, le pasteur aryen, et le voyageur solitaire du désert[2].

Le Véda, ajoute-t-il aussi, fait mention d'une divinité de l'Infini, *Aditi*.

« *Aditi*, dit-il, dérive de *diti* et de la négation *a*. *Diti* est un « dérivé régulier de la racine *dā (dyati)*, « *lier* », d'où le participe « *dita*, « *lié* », et le substantif *diti*, « *action de lier* » et « *lien* ». « *Aditi* a donc signifié d'abord « *qui est sans lien, non enchaîné*, « *non enfermé* », d'où « *sans limites, infini, l'Infini* »[3].

Nous avons longuement exposé la théorie de M. Max Müller. Elle peut être, en effet, considérée comme le type de toutes celles qui placent au début des religions une idée métaphysique.

Que valent ces doctrines ?

Tout d'abord nous écarterons l'hypothèse de Renan qui, en vérité, n'explique rien et laisse le problème en suspens.

1. — Est-ce dans l'idée de l'Absolu, dans le concept de l'Un-Tout ou dans la notion de l'Infini qu'il faut voir la première manifestation de l'idée de Dieu à la conscience des hommes ? Nous sommes ici, certes, en présence d'une métaphysique trop élevée

[1] M. Müller, *Origine et développement de la religion*, trad. fr. 1879, *passim*, p. 22-41.

[2] M. Müller, *op. cit.*, p. 40.

[3] M. Müller, *op. cit.*, p. 208. — Une hypothèse analogue à celle de M. Max Müller a été soutenue par M. L. Caird, dans son ouvrage *the Evolution of Religion*, 1893. Selon M. Caird, l'homme a été amené à l'idée de la divinité parce que son intelligence l'oblige à reconnaître dans toutes ses perceptions l'infini à côté du fini.

pour qu'elle ait été élaborée dès l'époque où, pour la première fois, les esprits concevaient un Dieu. Sans doute la notion d'Infini est un des éléments essentiels de toute religion constituée, et il est un moment où métaphysique et religion se pénètrent réciproquement. Mais alors la religion compte de longs siècles d'existence ; elle est à peu près arrivée au dernier terme de son évolution. A son origine, au contraire, elle est indépendante de la métaphysique. Qu'il s'agisse de l'Absolu, de l'Un-Tout ou de l'Infini, ces notions se sont élaborées lentement et ne sont apparues qu'à une époque tardive. L'esprit ne procède pas de l'infini au fini, de l'abstrait au concret ; mais du fini primitivement perçu il dégage l'infini, du concret il s'élève à l'abstrait. Comme le dit Guyau, « l'anxiété de l'infini, le vertige divin, le sentiment de « l'abîme manquent à l'homme des premiers âges[1] ».

2. — D'ailleurs, un des caractères fondamentaux de tout système religieux, c'est l'anthropomorphisme. Quels que soient les dieux qu'il adore, l'homme se les représente sous son propre aspect : il leur donne des attributs humains et une figure humaine. De tout temps, les philosophes se sont plu à constater ce fait. Déjà le vieux Xénophane n'a-t-il pas dit :

« Les Grecs se représentent les dieux comme ayant la forme et « les passions des hommes, et chaque peuple les peint sous des « figures semblables à la sienne... Les Ethiopiens les font noirs « et camus; les Thraces les font rouges avec des yeux bleus[2]. »

[1] Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*, 6e édit. p. 10. — Voir d'ailleurs les pages 12-22 où sont critiquées les doctrines qui nous occupent.

Cf. aussi : Goblet d'Alviella, *Origin and Growth of the conception of God as illustrated by anthropology and history*, 1892, p. 70 :

« I am ready to admit that the perception of the finite really implies the « conception of the infinite ; but it is only a relatively advanced philosophy « which succeeds in making the implicit idea explicit. »

[2] "Ελληνες δὲ ὥσπερ ἀνθρωπομόρφους, οὕτως καὶ ἀνθρωποπαθεῖς τοὺς θεοὺς ὑποτίθενται· καὶ καθάπερ τὰς μορφὰς αὐτῶν ὁμοίας ἑαυτοῖς ἕκαστοι διαζωγραφοῦσιν... Αἰθίοπές τε μέλανας, σιμούς τε, Θρᾷκές δὲ πυῤῥοὺς καὶ γλαυκούς. »

(Xénophane, *apud* Clem. Alexand., *Strom.*, VII.)

Chez l'enfant surtout, cette tendance à l'anthropomorphisme est nettement évidente : « L'enfant, dit M. Letourneau, a déjà endossé « le harnais de l'éducation. Il répète docilement son catéchisme, « son koran, etc. Mais, sans nous arrêter à des mots, tâchons de « voir quelles idées représentent dans son entendement ces for- « mules incomprises. Ce Dieu éternel et créateur remplissant le « monde et dont il vous énumère les attributs comme un philosophe « scolastique, il se le représente sous les traits de son magister « ou de son père. Il lui est radicalement impossible de concevoir « l'existence d'une entité immatérielle et de comprendre que l'en- « cens de la prière doive brûler en l'honneur d'un être qui, pour « lui, n'est pas, s'il n'est concret et incarné[1]. »

M. J. Sully a rassemblé un certain nombre d'exemples destinés à prouver que jamais les enfants ne se représentent Dieu autrement que sous la forme humaine. « D'après Stanley Hall, dit-il, Dieu « est considéré par les uns comme un homme d'une grandeur sur- « naturelle, un grand homme bleu ; par d'autres, comme un être « énorme dont les membres couvrent la surface du ciel, et, par « d'autres encore, comme étant si gigantesque qu'il peut se tenir « debout sur un pied à terre et toucher les nuages ; il est fort « comme le géant, son prototype. »

Et plus loin :

« L'intelligence enfantine est disposée à considérer Dieu comme « une espèce de grand seigneur possédant une grande maison ou « un château[2]. »

Feuerbach enfin, en s'appuyant sur cette tendance des esprits à se figurer les dieux comme revêtant une forme humaine, n'a-t-il pas considéré l'égoïsme comme la source de la religion et prétendu que le fond en est l'anthropomorphisme[3] ?

Or, si l'idée de Dieu a pour origine une idée métaphysique, que

[1] Ch. Letourneau, *Physiologie des passions*, 1868, p. 38.

[2] J. Sully, *Etudes sur l'enfance*, trad. fr., p. 177-178.

[3] V. Feuerbach, *Philosophie und Christenthum*, 1839 ; et *Wesen des Christenthums*, 1840.

devient l'élément en question, l'anthropomorphisme? Comment donner à l'idée de l'Absolu, de l'Un-Tout, comme au concept de l'Infini, une forme et des attributs humains? Evidemment, l'on a affaire ici à des notions trop abstraites pour qu'il soit possible de se les représenter sous un aspect figuré quelconque et moins encore sous l'aspect humain. Ces notions ne peuvent donc en aucune façon être considérées comme l'origine de l'idée de Dieu, à moins toutefois de dépouiller la religion d'un de ses caractères les plus constants et les plus fondamentaux.

3. — Enfin, à l'appui de son hypothèse, M. Max Müller prétend qu'il existe dans le Rig-Véda une divinité du nom d'Aditi, l'Infini. Mais s'agit-il vraiment d'une divinité, et, de plus, de la divinité de l'Infini ?

Tout d'abord, l'étymologie proposée par M. Max Müller du mot *áditi* est exacte ; du moins elle est acceptée par la plupart des philologues. *Aditi* est un adjectif qui signifie « *qui est sans lien, non-lié, délié* ». Dans le Rig-Véda, cet adjectif est souvent employé substantivement pour désigner, non pas, au moins primitivement, une divinité, mais la libation du sacrifice, enflammée et développée. Le passage suivant, un des plus remarquables à cet égard, nous en fournit la preuve :

I, 89, 10. *áditir dyaúr áditir antárikšam*
áditir mātâ sá pitâ sá putráh
viçve devâ áditih páñca jánā
áditir jātám áditir jánitvam[1].

« La déliée, c'est le jour (ou le ciel) ;
la déliée, c'est l'atmosphère lumineuse ;
la déliée, c'est la mère, le père, le fils ;
tous les dieux (brillants) sont la déliée, ainsi que les cinq qui engendrent ;

[1] Pour des raisons typographiques, toute voyelle longue accentuée sera transcrite par la brève correspondante surmontée de l'accent circonflexe. Ex. : *â*, *î*, *û*.

la déliée, c'est celui qui est né;
la déliée, c'est celui qui engendre. »

Représentons-nous le sacrifice. Il consiste dans la libation qu'on allume et qui se transforme en flammes brillantes [1]. Ainsi développée, la libation est déliée, *áditi*. L'éclat de ses flammes peut être comparé à la clarté du jour. D'autre part, la libation enflammée constitue l'atmosphère lumineuse du sacrifice. Cependant, avant de se transformer en flammes brillantes, la libation est liquide. Il faut donc l'envisager sous le double aspect qu'elle revêt : liquide d'une part, brillante de l'autre.

Or la libation liquide engendre les flammes du sacrifice ; elle en est la mère, puis par symétrie le père, et d'une façon générale la génératrice et les cinq parents [2].

Au contraire, enflammée et brillante, la libation devient le fils et le nouveau-né du sacrifice, c'est-à-dire le feu, et, en même temps, toutes les flammes brillantes (dieux) qui le composent [3].

Ainsi le mot *áditi* ne désigne, dans le Rig-Véda, rien autre chose qu'un objet concret : la libation enflammée [4]. Plus tard seulement, un sens mythique s'attacha à ce mot, qui devint alors le nom d'une divinité de second ordre, la mère des Âdityas.

L'exemple choisi par M. Max Müller dans le Véda ne prouve donc pas que la notion d'Infini soit la source de l'idée de Dieu et de toute religion en général. Il montre au contraire que, loin d'être primitive, cette notion est secondaire, qu'elle apparait dans un système religieux seulement à l'époque où celui-ci a déjà subi une longue évolution, c'est-à-dire à un moment où les intelligences ont été peu à peu amenées à dégager l'abstrait du concret.

[1] Pour plus de détails, voir ci-dessous, chap. VIII : « le Sacrifice, ses éléments et son rôle ».

[2] Le nombre cinq s'explique vraisemblablement par une comparaison métaphorique avec les cinq doigts de la main.

[3] Voir, pour plus de détails, le chapitre XI de la IIIe partie.

[4] Guyau et M. A. Réville ont interprété le mot *áditi* dans un sens naturaliste. Pour eux, ce mot désigne l'aurore. Cf. Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*, 6e éd., p. 12, note 1.

Avec M. Goblet d'Alviella, il nous est donc permis de conclure que ni l'idée d'Infini (ni toute autre idée métaphysique d'ailleurs) « n'est en soi suffisante à produire la religion, à moins d'assigner « quelque contenu positif à ce concept purement négatif[1].

[1] Goblet d'Alviella, *Origin and Growth of the conception of God*, p. 69, « neither is..... the Infinite enough in itself to produce religion, « unless man assigns some positive content to this purely negative con- « ception ».

CHAPITRE II

ORIGINE NATURALISTE DE L'IDÉE DE DIEU

Aux théories qui font dériver l'idée de Dieu d'une notion métaphysique s'opposent les doctrines naturalistes. Entre les unes et les autres il y a presque antithèse absolue. D'après les premières, la religion est le résultat d'une intuition rationnelle. D'après les secondes, au contraire, elle provient de la divinisation de la nature dans l'une ou l'autre de ses manifestations.

En conséquence, le naturalisme revêt plusieurs aspects :

1° Tantôt les grandes forces naturelles sont divinisées, ainsi que les astres : c'est le *naturalisme* proprement dit, ou encore *naturisme*.

2° Tantôt le culte s'adresse aux animaux et reçoit le nom de *zoolâtrie*.

3° Ou bien l'adoration a pour objets les plantes et constitue la *phytolâtrie*.

4° Enfin, et le plus communément, la religion naturaliste se confond avec le *fétichisme* et s'appelle *idolâtrie*. Les objets du culte sont alors des idoles, c'est-à-dire des images artificiellement façonnées, mais que l'on considère comme douées de qualités supérieures et en particulier de la toute-puissance.

Quelque forme que prenne la religion naturaliste, sa genèse et son développement sont identiques dans tous les cas. La nature, dit-on, impressionna vivement l'homme des premiers âges. Celui-ci fut étonné de voir la lune et le soleil éclairer d'une lumière

brillante et sans cesse renaissante la surface de la terre. La peur aussi s'empara de lui en présence de certains phénomènes gigantesques et grandioses, comme les orages et les ouragans. Ces sentiments, soit d'admiration, soit de crainte, le poussèrent à considérer comme des êtres animés les astres aussi bien que les forces naturelles. A ces êtres ainsi créés par son imagination, il attribua des sentiments bons ou mauvais, suivant que les actions qu'ils étaient censés produire étaient bienfaisantes ou néfastes. L'homme divinisa la nature et en fit un objet d'adoration. Il lui rendit un culte à la fois pour la remercier des avantages qu'elle lui procurait et pour essayer de la fléchir lorsqu'elle se montrait inclémente et dévastatrice.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'hypothèse qui donne à la religion une origine naturaliste [1].

Cette hypothèse était déjà connue des Anciens.

Au témoignage de Cicéron, le stoïcien Chrysippe enseignait « que Dieu, c'est le monde lui-même » et que les différents dieux sont des personnifications des forces de la nature ; ainsi, « Jupiter, « c'est l'éther ; Neptune, l'air répandu dans la mer ; Cérès, la « terre ; il n'en est pas autrement enfin des autres divinités [2] ».

D'après Lucrèce, c'est la peur qui poussa l'humanité à chercher un refuge auprès des dieux :

Ergo perfugium sibi habebant omnia divis
Tradere et illorum nutu facere omnia flecti [3].

Stace n'a-t-il pas dit de même, dans un vers souvent cité et souvent attribué à Lucrèce :

[1] Pour plus de simplicité, et aussi pour plus de clarté, nous exposerons par ordre chronologique les principales théories animistes et naturalistes.

[2] « Jam vero Chrysippus... ipsumque mundum, deum dicit esse ; ...idem« que disputat, æthera esse eum, quem homines Jovem appellarent ; quique « aer per maria manaret, eum esse Neptunum ; terram eam esse, quæ Ceres « diceretur. Similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum. » Cicer., *De natura deor.*, I, 15.

[3] Lucrèce, *De nat. rer.*, V, 1184-1185.

Primus in orbe deos fecit timor[1].

Il convient enfin de signaler MACROBE qui, dans le premier livre de ses *Saturnales*, s'est efforcé de démontrer que tous les dieux pouvaient être considérés comme personnifiant le soleil[2].

C'est seulement dans les temps modernes, toutefois, que le naturalisme devint une explication systématique des origines de la religion.

En 1760, était publié à Paris, sans nom d'auteur, un ouvrage intitulé : *du Culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Cet ouvrage était du président DE BROSSES, le même qui, quelques années plus tard, devait écrire le *Traité de la formation mécanique des langues*. Il y soutenait que toutes les nations débutent par le fétichisme pour passer ensuite au polythéisme et enfin au monothéisme. Une seule exception devait être faite en faveur des Juifs, franchement monothéistes dès le début de leur religion.

En 1774, l'idée du président de Brosses était reprise et spécialement appliquée aux Grecs, par Bergier, dans son livre *l'Origine des dieux du paganisme*. « Les dieux des Grecs, écrit Bergier, « ne sont point des hommes ou des rois qui aient vécu dans aucune « contrée de l'univers ; mais des génies, des intelligences que l'on « supposait occupées à diriger les différentes parties de la nature[3]. »

L'ouvrage de DUPUIS, *Origine de tous les cultes*, est plus connu que les précédents. Dupuis reprend la thèse de Macrobe, et la complète en démontrant le caractère astronomique, non seulement des croyances religieuses du paganisme, mais encore du christianisme.

[1] Stace, *Thébaïd.*, III, 661.

[2] Macrobe, *Saturnal.*, I, 17 : « Nam quod omnes pæne deos dumtaxat « qui sub cœlo sunt, ad solem referunt, non vana superstitio, sed ratio « divina commendat. » V. d'ailleurs ch. 17-23.

[3] Bergier, *l'Origine des dieux du paganisme*, I, 3.

De nos jours, STUART-MILL expose en ces termes la conception qu'il se fait du naturalisme :

« Le vieux dicton, *primus in orbe deos fecit timor*, je le crois « faux, dit-il, ou au moins je pense qu'il ne contient que très peu « de vérité. J'imagine que la croyance à des Dieux a eu, même « chez les esprits les plus grossiers, une noble origine. On a « expliqué l'universalité de cette croyance d'une manière très « rationnelle par la tendance spontanée de l'esprit à attribuer une « vie et une volonté, semblables à celles qu'il sent en lui-même, « à tous les objets ou phénomènes naturels qui semblent se mou- « voir d'eux-mêmes. C'était là une imagination très plausible, et « on ne pouvait au commencement faire une meilleure théorie. « On persista naturellement dans cette croyance, tant que les « mouvements et les opérations de ces objets parurent arbitraires « et susceptibles d'être expliqués par le libre choix de cette « Puissance même. Nul doute qu'on ait cru d'abord que les « objets fussent doués de vie. Cette croyance subsiste encore « parmi les fétichistes d'Afrique. Mais comme il devait bientôt « sembler absurde que des objets d'une puissance tellement supé- « rieure à celle de l'homme ne pussent ou ne voulussent pas faire « ce que l'homme fait, comme, par exemple, parler, on en vint « à supposer que l'objet qui frappait les sens était inanimé, « mais qu'il était une créature et un instrument d'un être invi- « sible, pourvu d'une forme et d'organes semblables à ceux de « l'homme.

« On commença par croire à l'existence de ces êtres, on finit « par les craindre, puisqu'on les croyait capables d'infliger à plai- « sir de grands maux aux hommes, que ceux qui en étaient vic- « times ne pouvaient ni détourner ni prévoir, mais qui avaient « pourtant la ressource d'essayer l'un ou l'autre en adressant leurs « sollicitations aux dieux mêmes. Il est donc vrai que la crainte « était pour beaucoup dans la religion. Mais la croyance aux dieux « avait précédé la crainte et n'en était pas le résultat ; la crainte « une fois établie devint un puissant appui de la croyance, « puisqu'on n'imaginait pas qu'on pût commettre envers les

« Dieux une plus grande offense que de douter de leur exis-
« tence[1]. »

C'est cependant l'autorité d'Aug. Comte qui valut à l'hypothèse de l'origine naturaliste des religions une faveur nouvelle et plus considérable encore que par le passé.

« L'état intellectuel... théologique..., dit Aug. Comte, a dû « nécessairement commencer par un état complet, plus ou moins « prononcé, mais ordinairement très durable, de pur fétichisme, « constamment caractérisé par l'essor libre et direct de notre « tendance primitive à concevoir tous les corps extérieurs quel- « conques, naturels ou artificiels, comme animés d'une vie essen- « tiellement analogue à la nôtre, avec de simples différences « mutuelles d'intensité. »

La religion commence donc par le fétichisme. Du fétichisme dérive ensuite le polythéisme; et du polythéisme enfin le monothéisme[2].

L'opinion d'Auguste Comte sur l'origine des religions fit école. Elle fut adoptée en particulier par M. Letourneau qui consacra à son exposition quelques pages de sa *Physiologie des passions*[3].

La gradation religieuse naturelle, suivant cet auteur, paraît être la suivante :

1° Le fétichisme;
2° Le polythéisme;
3° Le monothéisme;
4° Le panthéisme.

« Telles sont les quatre périodes par lesquelles passe généra- « lement l'idée religieuse de l'humanité, mais un des degrés peut « manquer. »

[1] Stuart-Mill, *Essais sur la religion*, trad. fr. 1875, p. 94-95.
[2] Aug. Comte, *Cours de philosophie positive*, 4e éd. 1877. V, 25; 70 sqq. et 196 sqq.
[3] Ch. Letourneau, *Physiologie des passions*, p. 28-35.

C'est la classification même d'Aug. Comte, avec le panthéisme en plus.

Depuis la publication de la *Physiologie des passions*, M. Letourneau n'a pas modifié ses idées. Dans un de ses ouvrages plus récent, nous lisons encore, en effet : « La religion naît de « l'animisme, et l'animisme c'est la tendance de l'homme à animer « d'une vitalité semblable à la sienne tous les êtres du monde « extérieur avec lesquels il se trouve incessamment en contact ou « en conflit. »

Et plus loin :

« Le fonds animique constitue l'essence même des religions [1]. »

M. Tylor a été conduit, par l'observation des peuplades non civilisées, à résoudre de la même façon le problème de l'origine des religions. Le principe de toute religion, c'est l'animisme : « Pour les populations inférieures, le soleil, les astres, les « rivières, les vents, les nuages deviennent des créatures ani- « mées, douées d'une vie analogue à celle de l'homme ou des bêtes, « et accomplissant leur rôle spécial dans l'univers par le moyen « de membres, comme les animaux, ou d'instruments artificiels, « comme les hommes ; mais ce qui est accessible à la vue n'est que « l'instrument dont on fait usage, la matière apte à prendre une « forme, tandis que derrière se trouve une créature supérieure, « bien qu'à demi humaine, qui tient l'objet avec ses mains ou y « souffle de son haleine [2]. »

M. A. Lefèvre n'est pas d'un avis différent. Il s'exprime en ces termes : « L'homme, qui est une unité et une volonté, a dû « tout d'abord voir dans les choses qui échappaient à sa force et « à son intelligence, l'œuvre d'être analogues à lui-même, agissant « et pensant comme lui. Puis, il a redouté les puissances exté-

[1] Ch. Letourneau, *l'Évolution religieuse dans les diverses races humaines*, 1892, p. 11 et 24.

[2] Tylor, *Civilisation primitive*, trad. fr., 1876, I, 327.

« rieures qui lui nuisaient, imploré celles qui le réchauffaient et « le vivifiaient. Ensuite, les ayant figurées sous ses propres traits « corporels ou intellectuels, il les a apaisées ou sollicitées par « des présents [1]. »

Dans la longue introduction qu'il a consacrée à sa *Mythologie de la Grèce antique*, M. DECHARME a examiné quelques-unes des principales hypothèses concernant l'origine des mythes. Il se rallie en définitive au naturalisme. « La création des noms et des épithè- « tes des dieux, dit-il, nous paraît avoir été nécessairement « contemporaine de la croyance... à des êtres surnaturels, par- « tout répandus et partout en action au sein du cosmos. Cette « façon *démoniaque* d'envisager la nature a dû être celle des « premiers Grecs. Comme ils la voyaient toujours active, immor- « telle en face de l'homme mortel, le dominant et l'écrasant de ses « forces impitoyables, ils supposèrent que tous ses phénomènes « n'étaient autre chose que les actes d'êtres merveilleux, bien « supérieurs en puissance à leur misérable humanité [2]. »

De son côté, M. LUBBOCK croit devoir reconnaître dans l'évolution religieuse les stades suivants dont il traite tour à tour :

« 1° L'*athéisme*, en comprenant par ce terme, non pas la néga- « tion de l'existence d'un Dieu, mais l'absence d'idées définies à « ce sujet.

« 2° Le *fétichisme* : l'état dans lequel l'homme suppose qu'il « peut forcer la Divinité à accomplir ses désirs.

« 3° L'adoration de la nature ou *totémisme*, c'est-à-dire le « culte des objets naturels, tels que les arbres, les lacs, les pierres, « les animaux.

« 4° Le *shamanisme* : les divinités supérieures sont alors beau- « coup plus puissantes que l'homme, et d'une nature différente. « Elles résident bien loin de ce monde, et les Shamans seuls peu- « vent parvenir jusqu'à elles.

[1] A. Lefèvre, *Religions et Mythologies comparées*, 1877, p. 4-5.
[2] Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*. 1879, Introd., p. XXI.

« 5° L'*idolâtrie* ou *anthropomorphisme :* les dieux prennent « encore plus complètement la nature des hommes, tout en étant « bien plus puissants. Ils cèdent encore à la persuasion ; ils font « partie de la nature et n'en sont pas les créateurs. On les repré-« sente au moyen d'idoles ou d'images.

« 6° Puis vient cette époque où on regarde la Divinité comme « l'auteur et non plus comme une simple partie de la nature. « Dieu, pour la première fois, devient un être réellement sur-« naturel.

« 7° Et enfin, ajoute M. Lubbock, je traiterai d'une dernière « époque où la morale s'associe à la religion[1]. »

En laissant de côté la période d'athéisme, c'est par le fétichisme, c'est-à-dire par l'adoration d'objets inanimés et artificiels, que, selon M. Lubbock, commence l'évolution religieuse. M. A. Réville n'est pas de cet avis. Pour lui, le fétichisme est postérieur, et le premier stade de la religion consiste dans la divinisation de la nature elle-même, dans le naturalisme proprement dit. « C'est « une erreur, dit-il, de considérer le fétichisme et même l'ani-« misme comme la religion primordiale. Ils supposent pour cela « trop de réflexion. Ce sont évidemment des phénomènes secon-« daires... Il doit y avoir eu d'abord un culte de la nature ou plutôt « d'objets naturels personnifiés[2]. »

Et ailleurs :

« Il y a trois degrés principaux, en rapport avec les lumières « acquises, de la manière dont l'homme cherche à édifier son abri « religieux.

« Au premier degré, il n'a qu'une notion très confuse, si même « il en a une, de lois ou de conditions nécessaires régissant l'en-

[1] Lubbock, *les Origines de la civilisation*, trad. fr., 1881, 3e éd., p. 205-206.

[2] A. Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, 1881, 2e éd., p. 131.

Cf. aussi p. 142 où « la religion primitive de la nature » est donnée comme le premier terme du développement religieux.

« semble des choses. Tout dans le monde paraît soumis à des « volontés arbitraires que l'homme doit tâcher de se concilier. « C'est le point de vue naturiste et animiste[1]. »

Un des savants qui, à l'époque contemporaine, ont le plus contribué au succès de l'hypothèse naturaliste, c'est certainement M. Goblet d'Alviella. Dans son ouvrage, *l'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, il s'est efforcé de prouver, en s'appuyant sur un nombre considérable de documents, que la religion a commencé par l'animisme. Le sauvage, dit-il, partout où il voit se manifester la vie et le mouvement, les rapporte instinctivement à des volontés ; car la seule source d'activité dont il ait une connaissance directe, c'est sa propre volonté. Il voit dans les phénomènes naturels l'action de volontés analogues à la sienne ; et ces volontés, il les place tantôt dans des êtres visibles, comme les astres, les rivières, les animaux et les plantes, tantôt au contraire dans des êtres invisibles, tels le tonnerre et le vent[2]. La religion primitive a donc dû consister dans l'animisme, dans la tendance instinctive de l'homme à concevoir les phénomènes naturels à son image[3].

[1] A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, II, 254.

[2] Nous citons d'après l'édition anglaise : *Origin and Growth of the Conception of God as illustrated by anthropology and history*, Londres, 1892.

P. 52 : « The savage,.... wherever he finds life and movement, refers « them to the only source of activity of which he has any direct knowledge, « namely the will. He therefore sees in all phenomena the action of wills « analogous to his own wills, which he locates sometimes in the moving « being themselves, the celestial bodies, clouds, fire, running, waters, « plants and animals; sometimes in invisible beings of which he can only « perceive the manifestations, such as thunder and wind. »

On trouvera des exemples à l'appui de cette opinion, dans la même édition, p. 52-57.

[3] Goblet d'Alviella, *id.*, *id.*, p. 57 : « I have content with drawing upon « the treatises of ethnography for a few characteristic facts which establish « the tendency of man, at a certain stage of his mental development, to « anthropomorphize everything. »

Nous retrouvons chez GUYAU exactement la même doctrine :

« La conception la plus simple, la plus primitive, dit-il, que « l'homme puisse se former de la nature, c'est d'y voir non pas « des phénomènes dépendants les uns des autres, mais des volontés « plus ou moins indépendantes et douées d'une puissance extrême, « pouvant agir les unes sur les autres et sur nous ; le détermi- « nisme scientifique ne devait être qu'une conception postérieure, « incapable de venir d'abord à la pensée de l'homme. Le monde « étant ainsi conçu comme un ensemble de volontés physiquement « très puissantes, l'homme a *qualifié* moralement et socialement « ces volontés selon la manière dont elles se conduisaient envers « lui. « La lune est méchante ce soir, me disait un enfant ; elle ne « veut pas se montrer. » L'homme primitif a dit aussi que l'oura- « gan était méchant, le tonnerre méchant, etc., tandis que le « soleil, la lune, le feu étaient, quand il leur plaisait, bons et « bienfaisants. Maintenant, voici des volontés tantôt bonnes, « tantôt méchantes, armées d'une puissance irrésistible, faciles « d'ailleurs à irriter, promptes à la vengeance, comme l'est « l'homme lui-même : ne sont-ce pas là des dieux, et que faut-il « de plus[1] ? »

Nous rencontrons enfin, en M. A. LANG, un des plus récents défenseurs de l'hypothèse naturaliste. Pour lui cependant, les dieux incarnent les grandes forces de la nature au second stade seulement de l'évolution religieuse. Tout d'abord, ils sont conçus comme des êtres à forme animale. Sous cette forme encore les hommes se les représentent à une époque plus tardive ; mais ce qui distingue ce troisième stade du premier, c'est que les divinités sont alors plus spiritualisées, moins grossières. Enfin, la conception de Dieu est débarrassée de tout ce qu'il y a en elle de matériel. C'est ce qui caractérise le terme final auquel atteint le développement de l'idée de Dieu[2].

[1] Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*, 6e éd., p. 46-47.

[2] A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, tr. fr., p. 313 sqq. — Nous citerons aussi un récent ouvrage de M. P. Tiele, *Elements of*

M. Max Müller a dit à propos de la théorie naturaliste des religions qu'elle « était devenue une sorte de fétiche scientifique[1] ». Le jugement est peut-être sévère[2]. Il est hors de doute cependant que l'hypothèse naturaliste est, entre toutes, celle qui compte le plus de représentants et possède la plus longue histoire.

Est-elle donc à l'abri de toute objection ?

1. — La religion initiale, dit-on, a été celle de la nature, et les dieux primitifs ont été les astres ou les grandes forces physiques. Mais pourquoi les premiers hommes eussent-ils ainsi divinisé la nature dans son ensemble ou dans quelques-unes de ses manifestations ? Y étaient-ils poussés par un sentiment de crainte ou par un sentiment d'admiration ? La nature avec laquelle ils vivaient, comme nous-mêmes vivons encore aujourd'hui, en contact étroit et persistant, en communication quotidienne, ne pouvait certes engendrer dans leurs âmes de tels sentiments. L'état psychologique de ces premiers hommes a dû ressembler à celui que nous constatons chez l'enfant. Or, dirons-nous avec H. Spencer : « L'enfant qui a l'habitude de voir le soleil n'en éprouve aucun « sentiment de crainte. Nul, reportant sa pensée sur son enfan- « ce, ne se rappelle un sentiment de crainte qui se rattache à « cet objet, le plus frappant de tous ceux de la nature, ni aucun « signe de ce sentiment chez aucun de ses camarades. Y a-t-il un « paysan, y a-t-il une servante qui montre le plus faible sentiment

the science of religion, Part I, Morphological, 1897, où l'auteur soutient que la forme primitive de la religion est l'animisme :

« Tout, dit-il, dans la nature, est vivant, animé, possède une âme inté- « rieure ; c'est le premier aspect sous lequel apparaissent les religions », p. 68 sqq.

On trouvera enfin un exposé très simple et très précis de la doctrine naturaliste dans :

Le Bon, *les Premières Civilisations*, p. 75 sqq.

[1] M. Müller, *Origine et développement de la religion*, trad. fr., p. 90.

[2] Cf. H. Spencer, *Principes de sociologie*, trad. fr., I, 440-441 :

« ..... l'idée que le fétichisme est primordial prit possession de l'esprit « des hommes ; et, comme la prévention fait les neuf dixièmes de la « croyance, elle est restée maîtresse du terrain à peu près sans conteste. »

« de vénération pour le soleil ? On le regarde de temps en temps, « on l'admire peut-être à son coucher, mais c'est toujours sans « qu'il s'y mêle même une ombre du sentiment appelé adoration. « Le sentiment de ce genre qu'il fait naître, et ce n'est qu'un sen- « timent voisin de l'adoration, ne se produit que dans les esprits « des gens instruits, auquels la science a révélé l'immensité « de l'univers. Il en est de même des autres choses familières. Un « laboureur n'a pas même du respect pour la terre qu'il cultive ; « il a encore moins l'émotion qui le conduirait à voir dans la « terre une divinité. Sans doute il arrive que l'enfant soit frappé « de crainte par un coup de tonnerre, et qu'un ignorant regarde « une comète avec une terreur superstitieuse ; mais les coups de « tonnerre et les comètes ne sont pas des phénomènes qui arrivent « tous les jours et se produisent avec ordre. Des expériences quo- « tidiennes prouvent que les objets et les forces du monde exté- « rieur, si grandes qu'elles soient, n'excitent aucune émotion reli- « gieuse dans les esprits peu avancés, du moment qu'ils sont com- « muns et qu'ils ne passent pas pour dangereux[1]. »

Evidemment on a fait jouer au sentiment de la peur un rôle trop considérable. La peur ne peut avoir engendré les dieux, par-ce qu'elle est passagère et qu'elle disparaît par accoutumance de l'âme aux objets tout d'abord redoutés [2].

[1] H. Spencer, *Principes de sociologie*, trad. fr., I, 615-616.

[2] Cette accoutumance, outre qu'elle est un fait que chaque individu a constaté, a été particulièrement notée par les psychologues de l'enfant.

M. Preyer, par exemple, termine le paragraphe qu'il a consacré à la peur par ces mots: « Chez l'homme, c'est tantôt l'ignorance du danger, « tantôt l'accoutumance à celui-ci qui le rend courageux. » W. Preyer, *l'Ame de l'enfant*, trad. fr., p. 141.

M. B. Pérez dit de même : « Certains enfants, dès les premiers mois, « sont effrayés par certains bruits très secs ou très sonores, et surtout « inhabituels. Il est vrai aussi, comme l'ont d'ailleurs observé Locke et « Rousseau, que l'accoutumance, et surtout l'accoutumance graduée de ces « bruits en fait perdre la crainte aux enfants: un enfant qui craignait le « tonnerre à l'âge de six mois, ne le craignait plus cinq mois après,.... « ayant eu plusieurs fois l'occasion d'entendre ce bruit et de se familiariser

2.— Un des arguments fondamentaux que l'on fournit en faveur de la divinisation primitive de la nature, est tiré d'un fait souvent signalé par les naturalistes et les psychologues. Les animaux, dit-on, et aussi bien les hommes non civilisés et les enfants, *animent* d'une activité semblable à la leur les objets extérieurs, naturellement inanimés, avec lesquels ils entrent en rapports.

Il s'agit ici d'un phénomène parfaitement constaté, il faut en convenir. Darwin et, plus récemment encore, M. Romanes l'ont observé chez certains animaux supérieurs, tel que le chien[1].

La psychologie de l'enfant ne laisse non plus aucun doute à cet égard. « L'enfant, dit M. Compayré, connaît d'abord ses sensa-« tions, les accidents de sa vie ; de là une disposition naturelle à « imaginer que les autres êtres et les choses elles-mêmes vivent, « sentent et agissent dans les mêmes conditions que lui..... De « plus, l'enfant, pour sympathiser avec les choses, a besoin de « croire qu'elles sont animées dans une certaine mesure[2]. »

L'enfant anime la nature. De même, prétend-on, au commencement des âges, les hommes ont dû se la figurer comme douée de volonté et s'en faire une représentation anthropomorphique. Et qu'est-ce que cet animisme sinon la première manifestation religieuse de l'humanité ?

A-t-on le droit de tirer une telle conclusion, et ne se méprend-on pas au sujet de cette animation de la nature ? L'enfant considère-t-il les objets extérieurs, sa poupée, par exemple, ou les soldats de plomb avec lesquels il joue, comme véritablement animés, comme des êtres semblables à lui ? « L'enfant, objecte H. Spencer, et avec justesse, semble-t-il, l'enfant peut bien pré-

« avec lui ». B. Pérez, *la Psychologie de l'enfant. Les trois premières années*, 2e éd., 1882, p. 73.

[1] On trouvera l'exposé des expériences faites par Darwin et M. Romanes, sur le chien en particulier, dans Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*, p. 33-40.

[2] G. Compayré, *l'Evolution intellectuelle et morale de l'enfant*, p. 147.

« tendre que ces choses sont vivantes, mais il ne le croit pas réel-
« lement. Si la poupée venait à mordre, il ne serait pas moins
« stupéfait qu'un adulte.... Le chien qui court après un bâton ne
« le croit pas vivant[1]. »

De même, M. Compayré, après avoir signalé cette tendance de l'enfant à considérer les choses comme vivantes et agissantes, continue : « Le plus souvent l'enfant ne s'illusionne qu'à moitié.
« Comme le poète, il se complaît dans les chimères sans y croire...
« L'enfant est lui-même l'ouvrier de ses illusions ; il invente des
« mensonges qui le charment ; il joue avec ses fictions, et il fait
« semblant de se laisser duper par elles, trouvant à ce jeu un plai-
« sir infini[2]. »

On a souvent cité, entre autres exemples, le fait qu'un enfant, voire même un homme adulte, s'irrite et use fréquemment de violence contre un objet extérieur qui résiste ou s'oppose à ses efforts. Mais cette colère d'un instant est-elle la preuve irréfutable que l'enfant croit cet objet animé et vivant ? Et ne peut-on penser, avec Spencer[3], qu'il n'y a là qu'un simple phénomène réflexe ?

Il n'est donc pas permis, croyons-nous, de voir dans ces phénomènes qui consistent à animer dans une certaine mesure les objets extérieurs, un commencement et comme le prélude de l'anthropomorphisme inhérent aux systèmes religieux.

D'ailleurs cet anthropomorphisme de la nature est-il possible ? Comment se représenter le soleil, la lune ou les étoiles, le vent ou le tonnerre, les animaux ou les plantes, sous l'aspect humain ? Il s'agit d'éléments dont tout individu, quel que soit son degré de culture ou de civilisation, a une perception nette et invariable. De quelque imagination que soit doué un enfant ou un sauvage, il ne pourra évidemment pas se représenter le soleil ou la lune, tel animal ou telle plante, avec les attributs de l'homme. Le soleil lui

[1] Spencer, *Principes de sociologie*, I, 188-189.
[2] G. Compayré, *l'Evolution intellectuelle et morale de l'enfant*, p. 148.
[3] Spencer, *Principes de sociologie*, I, 189.

apparaît avec des caractères trop précis pour qu'il lui soit possible de le transfigurer et de le considérer comme un être humain.

Si l'anthropomorphisme physique de la nature est chimérique, en est-il de même de l'anthropomorphisme moral ? Concevra-t-on, par exemple, le soleil comme créateur ? Mais, quelque idée qu'on se fasse de la création, qu'il s'agisse d'un processus *e nihilo*, d'une production ou d'un simple développement, il ne semble pas que ces idées puissent se personnifier dans cet astre. Il apparaît, en effet, comme un élément de la nature, un élément qui prend place à côté des autres, mais qui, à aucun titre, ne peut être considéré comme la source de ces derniers.

Se représentera-t-on le soleil comme bienfaisant ? D'un bienfaiteur on attend la nourriture, la lumière, en un mot tout ce qui est utile ou agréable à la vie. Toutes ces choses sont données par le soleil sans doute, mais grâce aussi à un nombre considérable d'éléments naturels intermédiaires, tels que la terre, les eaux, l'air, etc., et grâce aussi aux animaux et aux plantes.

Le soleil ne sera-t il pas plutôt conçu comme un maître bon ou malfaisant qu'il faut adorer pour éviter sa colère ou participer aux avantages qu'il distribue ? Que craindre cependant, et aussi qu'espérer du soleil ? Il contribue pour une part, mais pour une part seulement, au développement des êtres, de même qu'il n'est pas la cause absolue de ces phénomènes violents, tels que les orages dévastateurs qui répandent la mort autour d'eux.

Le soleil ne saurait donc être l'objet d'aucune personnification, soit physique, soit morale ; pas plus d'ailleurs que tout autre élément ou tout autre phénomène naturel, auxquels évidemment s'appliqueraient de la même façon les remarques précédentes.

Il suit de là que la religion primitive n'a pu être le *naturalisme*.

3. — Mais n'aurait-elle pas été le *fétichisme*, c'est-à-dire le culte d'objets artificiels[1] ?

[1] *Fétiche*, du portugais *feitiço*, dérivé du latin *factitius*, « *artificiel* ». (Tylor et Max Müller.)

Tout fétiche quel qu'il soit, pierre taillée, bois façonné, argile modelée, prête à coup sûr à l'anthropomorphisme. Le sauvage qui le construit lui donne la figure humaine et lui attribue les qualités qu'il oberve chez l'homme. Le fétiche satisfait ainsi au caractère le plus essentiel de la religion ; il prête à la personnification ; il devient objet d'adoration et de culte. En un mot, le fétiche est dieu.

Cependant est-ce le fétiche qui engendre, dans l'esprit des peuplades qui l'adorent, la notion de Dieu ; ou bien ces peuplades ne fabriquent-elles pas leurs fétiches précisément parce que déjà elles ont conçu la Divinité ?

Le rôle du fétiche consiste, semble-t-il, à traduire dans l'ordre du concret une représentation qui jusque-là n'avait d'autre existence que dans la pensée. En d'autres termes, c'est imbu de l'idée de Dieu que le sauvage façonne son fétiche et lui confère les caractères d'un être supérieur et tout-puissant.

Le fétichisme n'est donc que secondaire[1]. Il est la manifestation objective et concrète d'une idée déjà élaborée dans les esprits, qu'elle y soit née spontanément, ou qu'elle soit le résultat d'un emprunt [2]. Le fétiche est dieu, parce qu'on le fait tel. Il suppose la notion de Dieu, et le problème qui nous occupe reste entier.

[1] C'est l'opinion de MM. H. Spencer, Max Müller et A. Réville.

« L'idolâtrie et le fétichisme sont des produits aberrants du culte des « ancêtres .» (H. Spencer, *Principes de sociologie*, I, 445.)

« Chez tous les peuples qui ont une histoire, les phénomènes de fétichisme « ont toujours des antécédents historiques et psychologiques. » (Max Müller, *Origine et développement de la religion*, p. 110.)

« C'est une erreur de considérer le fétichisme et même l'animisme comme « la religion primordiale. Ils supposent pour cela trop de réflexion. Ce sont « évidemment des phénomènes secondaires. » (A. Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, p. 131.) — Cf. aussi de Pressensé, *les Origines*, 2e éd., 1883, p. 471-472.

[2] Voir à ce sujet le ch. v, « la religion des sauvages ».

CHAPITRE III

LA RELIGION ET LE CULTE DES ANCÊTRES

Pour essayer de résoudre le problème de l'origine de la religion, Fustel de Coulanges et M. Herbert Spencer ont consulté les documents historiques et fait appel aux renseignements ethnographiques.

Ils ont abouti à cette conclusion que les dieux sont primitivement les âmes des ancêtres, et que la forme initiale de la religion c'est le culte des morts.

« La religion des morts, dit FUSTEL DE COULANGES, paraît « être la plus ancienne qu'il y ait eu... Il semble que le senti- « ment religieux ait commencé par là. C'est peut-être à la vue « de la mort que l'homme a eu pour la première fois l'idée du « surnaturel et qu'il a voulu espérer au delà de ce qu'il voyait. « La mort fut le premier mystère; elle mit l'homme sur la voie « des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invi- « sible, du passager à l'éternel, de l'humain au divin. »

A l'appui de son hypothèse, Fustel de Coulanges invoque surtout les croyances des Grecs et des Latins. Le culte des morts était, en effet, fort en honneur dans l'antiquité.

« Les morts passaient pour des êtres sacrés. Les anciens leur « donnaient les épithètes les plus respectueuses qu'ils pussent « trouver; ils les appelaient bons, saints, bienheureux. Ils avaient « pour eux toute la vénération que l'homme peut avoir pour la

« divinité qu'il aime ou qu'il redoute. Dans leur pensée, chaque « mort était un dieu.

. . . .

« Les Grecs donnaient volontiers aux morts le nom de dieux « souterrains....

« Les Romains donnaient aux morts le nom de dieux mânes.

« Les tombeaux étaient les temples de ces divinités. »

D'ailleurs le culte des ancêtres n'était pas spécial à la Grèce et à Rome. « On le trouve encore, continue Fustel de Coulanges, « chez les Sabins, chez les Etrusques ; on le trouve aussi chez les « Aryas de l'Inde..... Ce culte était le même dans l'Inde qu'en « Grèce et en Italie[1]. »

Pour démontrer, après Fustel de Coulanges, que le culte des ancêtres constituait la religion primitive, M. Herbert Spencer s'appuie de préférence sur les observations recueillies parmi les peuples non civilisés.

« Certaines races très inférieures, prétend-il, n'ont pas d'idées « religieuses en général ; cependant elles pratiquent déjà, quoique « sous une forme rudimentaire, le culte des ancêtres. Cook, qui « raconte l'état des Fuégiens avant que le contact des Européens « eût introduit parmi eux des idées étrangères, dit qu'il n'existait « pas chez eux l'ombre d'une religion ; mais il raconte, et d'autres « nous l'apprennent comme lui, que les Fuégiens avaient le culte « des ancêtres. Autant qu'on peut se fier à de rares témoignages, « il semble qu'il en est de même des Andamènes... Chez les « Weddahs, encore que cette race soit très inférieure, un culte « des ancêtres actifs, quoique simple, est la seule ou à peu près « la seule religion. »

Si, des peuplades errantes, nous passons aux peuplades fixes, nous constatons que le culte des ancêtres est, chez celles-ci encore, un usage établi.

« Chez les Fidjiens, aussitôt que des parents chéris rendent le

[1] Fustel de Coulanges, *la Cité antique*, 13e éd., 1890, p. 16-20.

« dernier soupir, ils prennent place dans la famille des dieux. On « élève à leur mémoire des bures ou temples, etc. Même croyance « chez les Tannais... Chez les Malayo-Polynésiens, plus avancés, « c'est la même chose; mais, à côté du simple culte des ancêtres, « existe réellement chez eux un culte plus développé d'ancêtres « plus lointains devenus des dieux. En sacrifiant à leurs dieux, « les Tahitiens sacrifient aussi aux esprits de leurs chefs ou de « leurs parents morts. On dit la même chose des naturels des îles « Sandwich, des Samoans, des Malgaches et des indigènes de « Sumatra... Même chose en Afrique,... chez le peuple d'Angola,... « et chez les Cafres,... chez le peuple de Balonda, les Wanika et « ceux du Congo. Encore qu'appartenant à un type tout différent, « les races asiatiques inférieures nous présentent des exemples « analogues. Nous entendons affirmer que le culte des ancêtres « existe chez les Bhils, les Bghais, les Karens, les Khonds... « Nous rencontrons d'autres exemples chez les peuples asiatiques « du Nord... En Amérique, nous rencontrons le même fait de « l'extrême nord à l'extrême sud, depuis les Esquimaux jusqu'aux « Patagons[1]. »

Ainsi, d'après Spencer, le culte des ancêtres se retrouverait chez toutes les peuplades sauvages. C'est ce que nous apprend également Tylor : « Autant que j'en puis juger par la masse « énorme des témoignages recueillis, dit cet auteur, nous devons « admettre que la croyance en des êtres spirituels existe chez « toutes les races inférieures avec lesquelles nous avons pu nouer « des relations suffisamment intimes[2]. »

C'est aussi l'avis de Lubbock. « L'idée de religion, dit-il, chez « les sauvages, s'associe toujours, on pourrait même dire que c'est « là sa seule origine, à l'état de l'homme pendant le sommeil et sur- « tout aux rêves. » Les sauvages se demanderaient d'abord ce que devient l'esprit pendant le sommeil. Il déserte le corps. De même

[1] Spencer, *Principes de sociologie*, I, 390-393.

[2] Tylor, *Civilisation primitive*, I, 492. On trouvera des exemples, p. 498 sqq.

à la mort. Ces esprits, déjà conçus comme indépendants, seraient ensuite considérés comme malfaisants. Si à cette croyance aux esprits malfaisants nous ajoutons la croyance aux fantômes, nous connaîtrons, d'après Lubbock, les premières manifestations religieuses des peuples non civilisés. Le culte des animaux est immédiatement postérieur, puis le culte des objets inanimés et celui de la nature. C'est seulement après avoir franchi ces différents stades que la religion s'élèverait enfin aux formes supérieures que nous lui voyons revêtir[1].

Toutes ces observations confirment l'hypothèse de M. H. Spencer. Suivons donc avec lui l'évolution du culte des ancêtres. Nous avons vu ce qu'était ce culte chez les peuplades tout à fait inférieures. Que devient il chez les peuples plus avancés?

« A côté du culte des ancêtres récents et locaux se forme un « culte d'ancêtres morts à une époque plus reculée, qui, grâce au « souvenir de leur puissance ou de leur situation, ont acquis la « suprématie dans l'opinion générale. »

Cette forme développée du culte des ancêtres se trouve au Pérou et chez quelques autres peuplades d'Amérique, les Amazulus, par exemple. Mais il y a plus. « Nous apprenons dans le « Rig-Véda, continue H. Spencer, que les hommes qui ont « gagné l'entrée du ciel par leurs vertus jouissaient d'une exis- « tence semblable à celle des dieux; enfin ces anciens sages « pieux, qui partageaient la félicité des dieux, étaient suppliés « de se montrer propices et d'accorder leur protection aux « hommes. »

Les Aryens primitifs pratiquaient donc le culte des ancêtres. De même les races sémitiques. « L'on peut conclure, dit en « effet Spencer, que le culte des ancêtres était aussi développé « chez les Hébreux que les habitudes nomades le permettaient, « avant d'avoir été réprimé par un culte supérieur. Mais que « cette raison soit suffisante ou non pour affirmer qu'il a existé « chez les Hébreux un culte des ancêtres imparfaitement développé,

[1] Lubbock, *les Origines de la civilisation*, p. 213 sqq. et 256 sqq.

« il y a des preuves que ce culte a existé et qu'il existe encore « chez d'autres peuples sémitiques. »

Enfin « le culte des ancêtres a persisté jusqu'à nos jours chez « les nations les plus civilisées... On le retrouve dans l'Europe « entière, tantôt faible, tantôt fort, en dépit de l'influence répres- « sive du christianisme. »

Il est pratiqué par les protestants, comme le prouve « l'usage « de décorer les tombes avec des fleurs ». Ne se représente-t-on pas souvent aussi « les parents défunts témoignant leur approba- « tion ou leur désapprobation? Et les désirs qu'ils ont exprimés « ne prennent-ils pas un caractère sacré qu'ils n'avaient pas « durant leur vie? »

Plus encore que chez les protestants, la religion primitive des ancêtres se retrouve chez les catholiques d'Europe. Et ici les preuves abondent sous la plume de Spencer.

« Les petites chapelles que les riches catholiques bâtissent dans « les cimetières sont évidemment les analogues des tombes monu- « mentales des anciennes races..... Quand on a un parent pieux « que l'on suppose dans le ciel et non plus dans le purgatoire, on « lui adresse des prières pour obtenir son intercession..... L'opi- « nion publique canonise des hommes et des femmes morts en « odeur de sainteté, et on les adore... Enfin, termine Spencer, « une preuve plus manifeste que la religion primitive des ancê- « tres persiste, c'est l'usage encore existant de donner des vivres « aux esprits, annuellement et aussi à d'autres époques[1]. »

En résumé, il n'y a, selon Spencer, qu'une seule religion à l'origine, la religion des ancêtres. Aussi permet-elle de rendre compte de tous les autres cultes ; car ceux-ci ne sont que des modifications du culte des ancêtres.

Si l'homme mort est considéré comme un dieu, le corps de cet homme devient par là même un objet d'adoration : d'où le culte des momies, tel que l'ont pratiqué, par exemple, les anciens Égyptiens. La foi aux reliques s'explique d'une façon analogue.

[1] H Spencer, *Principes de sociologie*, I, 397-411.

Tout objet dont se servait le défunt revêt un caractère sacré et se transforme en objet de culte. Mais supposons que le corps tout entier de celui qui n'est plus ait disparu ainsi que la moindre relique lui ayant appartenu. Il sera encore permis de figurer grossièrement, par la peinture ou par la sculpture, les traits de l'ancêtre et de considérer cette figure comme le réceptacle de son âme. L'idole ou le fétiche deviendra le succédané de l'ancêtre et à l'idole ou au fétiche s'adresseront désormais, faute de mieux, les cérémonies religieuses, les sacrifices et les offrandes. Le fétichisme aura remplacé le culte des ancêtres après avoir été engendré par lui. Autrement dit, et suivant l'expression de Spencer, « l'idolâtrie et le fétichisme sont des produits aberrants du culte « des ancêtres[1] ».

Il n'en est pas différemment de la zoolâtrie, de la phytolâtrie et du naturalisme en général. Ni les animaux, ni les plantes, ni les astres, ni les grandes forces physiques ne sont adorés en eux-mêmes et pour eux-mêmes ; ils deviennent objets de culte parce qu'on les considère comme abritant les âmes des ancêtres, ou même comme identiques à ces ancêtres eux-mêmes. Tout culte, quel qu'il soit, est « une forme du culte des ancêtres, qui a perdu « plus ou moins les caractères extérieurs de l'original[2] ».

Que vaut cette théorie dont H. Spencer a systématisé les éléments avec tant de rigueur ?

[1] H. Spencer, *Principes de sociologie*, I, 445. — Voir d'ailleurs tout le chapitre intitulé *Culte des idoles et des fétiches*, p. 416-445.

[2] H. Spencer, *Principes de sociologie*, I, 528. — Pour les détails, voir les trois chapitres : « Culte des animaux » — « Culte des plantes » — « Culte de la nature », p. 446-529.

— Un disciple de Spencer, M. Grant Allen, dans son ouvrage, *the Evolution of the idea of God*, Londres, 1897, ramène également toute religion au culte des morts : « A l'origine, dit-il, un dieu, c'est un mort se survivant à lui-même « sous une forme spirituelle ou spectrale, investi d'une puissance agrandie et « revêtu de qualités surnaturelles ; c'est cela et rien de plus » (p. 19).

Cf. L. Marillier, « l'Origine des dieux » (*Revue philosophique*, 1899, n^os de juillet, août et septembre).

1.— On ne saurait nier, certes, la pratique du culte des ancêtres dans l'antiquité, à la fois chez les Hindous, les Grecs et les Latins. Les témoignages à cet égard sont des plus abondants et des plus sûrs. Prouvent-ils cependant que le culte des ancêtres ait été la religion primitive des peuples anciens ? Toute la question est là, en effet. Il ne s'agit pas de démontrer l'existence du culte des ancêtres dans l'antiquité ; le fait est hors de doute. Ce qu'il faut établir, c'est la priorité de ce culte sur tous les autres.

Or, il appartient à M. Regnaud d'avoir fourni la preuve que, dans l'Inde au moins, le culte des *Pitris* n'était nullement primitif.

« Toute la question, dit M. Regnaud, repose sur la détermina-
« tion exacte de l'objet auquel s'applique le mot védique *pitáras*,
« *les pères* ». Comme ce mot est fréquemment accompagné dans
« les hymnes du pronom *nas*, « *de nous* », on n'a pas hésité à
« traduire l'expression *pitáro naḥ* par « *nos pères* », et à entendre
« par là les pères ou les ancêtres divinisés des sacrificateurs
« actuels, car il est souvent fait mention dans les hymnes du culte
« dont ils sont l'objet et des oblations qu'ils reçoivent. Mais, ainsi
« qu'il est arrivé bien souvent en pareille matière, les interprètes
« se sont laissé prendre aux apparences ; et les pères en question
« ne sont pas des pères réels, mais les générateurs métaphori-
« ques du sacrifice ou les éléments réunis (Soma pavamâna, Agni
« jâta) au moyen desquels il a lieu [1]. »

Ainsi dans le Rig-Véda, le liquide inflammable, le soma, est dit « *le père des (flammes) brillantes* » :

IX. 109. 4. *pávasva soma..... pitâ devânām.*
« Enflamme-toi, ô Soma, père des brillants ! »

De même le feu, Agni, pourra être appelé « *le père* » du sacrifice, puisqu'il s'empare des oblations et les allume :

I. 31. 10. *tvám agne..... tvám pitâsi.*
« Toi, ô feu, tu es le père..... »

[1] Regnaud, *les Premières Formes de la religion dans l'Inde et la Grèce*, p. 226-227.

Inversement, les « *pères* » sont « *faits de soma, pitàraḥ sómyāsaḥ* » (Cf. VI. 75. 10; X. 15. 1; X. 15. 5); ou bien, enflammés et brillants, et par là identiques au feu lui-même, ils recevront les épithètes de « *mangeurs et buveurs d'oblations, havirádo havišpâḥ* » (X. 15. 10).

Ce qui d'ailleurs prouve en toute évidence que l'expression de « *père* », appliquée soit au soma, soit au feu, est métaphorique, ce sont les formules où le feu et le soma sont explicitement comparés à « *un père* ». Tel entre autres, le passage suivant :

VI. 52. 6. *agniḥ..... pitéva.*

« Le feu (est) comme un père. »

De ces remarques, il suit que le culte des ancêtres n'a rien de primitif chez les Indo-Européens. Sans doute il fut pratiqué par les Hindous, les Grecs et les Latins, mais seulement à une époque tardive, et vraisemblablement sous l'influence de formules védiques dont le sens métaphorique fut pris au propre[1].

2.— Cependant, objectera-t-on, les observations recueillies chez les peuples non civilisés ne permettent-elles pas de conclure à la priorité et à la spontanéité du culte des ancêtres, puisque ce culte constitue la religion d'un grand nombre de tribus sauvages ?

Mais d'abord, le culte des ancêtres n'est pas la seule forme religieuse qu'on ait constatée chez les sauvages. Ceux-ci adorent bien d'autres dieux que leurs ancêtres morts. La plupart sont fétichistes ou naturistes; certaines peuplades pratiquent le culte des animaux ou des plantes, etc., etc. En un mot, ce n'est pas une religion unique que l'on trouve chez les races non civilisées, mais toutes les formes religieuses. A coup sûr, toutes ces formes ne sauraient être primitives.

[1] Sans doute aussi, des formules, telles que *havirádo havišpâh*, appliquées aux *pitárah* védiques (somas enflammés), engendrèrent, lorsqu'elles furent prises au propre, la coutume des repas funéraires, coutume que l'on constate de bonne heure chez les Hindous. (Cf. *les Lois de Manou*, livre III, p. 57 sqq., de la trad. G. Strehly, Paris, 1893.)

D'ailleurs, est-on en droit d'affirmer la spontanéité du culte des ancêtres chez les sauvages? N'est-il pas plutôt le résultat d'un emprunt à des races plus civilisées? Nous aurons bientôt l'occasion d'examiner plus attentivement la valeur et la portée de cette hypothèse; quoi qu'il en soit, les caractères mêmes que revêt le culte des ancêtres permettent de croire qu'il ne s'est pas développé spontanément chez les peuples inférieurs et primitifs où on le rencontre.

3. — Quels sont, en effet, dans la théorie de Spencer, les éléments nécessaires pour engendrer l'idée de Dieu?

« Sans résoudre, dit H. Spencer lui-même, la question de « savoir s'il y a des hommes chez qui les rêves n'ont pas donné « lieu à la notion d'un double errant, et l'idée qui est la consé- « quence de celle-ci, qu'à la mort le double errant est parti pour « un long voyage, il est incontestablement vrai que la première « conception d'un être surnaturel qu'on puisse découvrir est celle « d'un esprit. Cette idée existe partout où nulle autre idée du « même ordre n'existe, et elle existe encore quand une quantité « innombrable d'idées du même ordre existent.

« Cette croyance à un double qui survit se produit chez les « sauvages et se reproduit perpétuellement chez les peuples civili- « sés. Voilà un fait d'une grande signification. Fût-il seul, il « suffirait à montrer que l'esprit revenant est le type primitif de « l'être surnaturel[1]. »

Ainsi trois éléments se combinent entre eux pour constituer l'idée de Dieu :

1° La conception d'un esprit, cet esprit supposant :

2° Un mort, dont il est le double ;

3° La croyance que cet esprit survit et qu'il peut résider dans un objet déterminé : le corps du défunt, une relique de ce défunt, un arbre, un animal, une pierre, un objet artificiel, etc.

« Quelle complication ! » s'écrie Guyau[2]. A ce titre, en effet,

[1] H. Spencer, *Principes de sociologie*, I, 389.

[2] Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*, p. 23.

Cf. E. de Pressensé, *les Origines*, p. 472 sqq.

l'idée de Dieu demande, pour prendre naissance dans les esprits, un effort considérable d'imagination. Et comment supposer que cet effort soit accompli par des hommes primitifs? Certes, ceux-ci ont dû arriver par des moyens plus simples à la conception de Dieu. L'hypothèse de H. Spencer se rapproche par là des hypothèses métaphysiques que nous avons précédemment examinées. Elle suppose dans les intelligences un degré de développement qui ne peut être que progressivement atteint. Des hommes cultivés seuls sont capables de se représenter un esprit comme double d'un mort et comme persistant à travers de multiples avatars. Sans aucun doute, c'est sous un tout autre aspect que Dieu fut pour la première fois conçu.

CHAPITRE IV

ORIGINE PSYCHOLOGIQUE DE L'IDÉE DE DIEU

I

D'après les théories que nous venons d'examiner, c'est en dehors de lui-même que l'homme cherche la Divinité ; c'est dans un phénomène ou dans un être extérieur qu'il se la représente.

Pourquoi cependant sortir de soi-même ? N'est-ce pas plutôt dans sa propre conscience qu'on trouvera la solution cherchée ? Dieu n'est-il pas d'abord dans l'âme humaine avant d'être projeté dans les choses ?

C'est l'avis de VACHEROT. « Les religions, dit-il, sont des phé-« nomènes de l'esprit humain qui ont leur manifestation et leur « épanouissement dans l'histoire ; mais leur racine est ailleurs ; « elle est dans la conscience de l'homme... De là, la nécéssité de « l'expérience psychologique après l'observation historique. »

Fidèle à cette méthode, Vacherot commence par énumérer les trois degrés de l'évolution psychologique de l'homme :

1° L'enfance, « le premier âge de l'esprit humain, a pour « caractère le règne de l'imagination et de l'autorité, le règne de « la nature... où les facultés naturelles sont à peu près seules en « jeu ».

2° La seconde période, « l'âge de la jeunesse.... est le moment « par excellence de l'enseignement..... L'homme se retrouve

« enfant. Il en conserve l'instinct de crédulité et d'imitation, tout « en l'appliquant à un ordre de faits et d'idées supérieurs. »

3° Enfin la jeunesse fait place à la maturité, à « l'âge de « l'entendement pur, de la méthode et de la science ». C'est à cette époque que « la pensée humaine arrive à l'état philosophique, « à ce degré supérieur qui est le sommet de la vie spéculative ».

A quel stade de cette évolution les idées religieuses apparaissent-elles dans l'esprit ? Vacherot fournit une réponse précise. « Toute « religion dit-il, appartient à cet âge ou plutôt à cet état de l'esprit « humain où domine l'imagination..... Quand l'imagination repa- « raît chez le savant ou chez le philosophe, ceux-ci deviennent « religieux..... La religion répond à cet état de la vie intellec- « tuelle qu'on peut appeler l'enfance, l'adolescence ou la puissante « jeunesse de l'esprit humain[1]. »

Evidemment ces lignes ont été écrites sous l'influence d'Aug. Comte. La fameuse loi des *trois états*, dans laquelle le fondateur du positivisme résumait l'évolution intellectuelle de l'humanité, est appliquée par Vacherot à l'évolution psychologique de l'individu ; elle devient avec lui la loi des *trois âges*.

Est il suffisant, toutefois, de dire que les idées religieuses appartiennent à l'âge où domine l'imagination ? La question chronologique est par là résolue. Mais comment et dans quelles conditions la religion prend-elle naissance ? L'imagination ne crée rien *e nihilo ;* elle transforme les matériaux qui lui sont fournis et leur donne un aspect nouveau. Quels sont donc les éléments sur lesquels s'exerce l'imagination pour engendrer l'idée de Dieu et la religion en général ? Vacherot ne nous apprend rien à ce sujet; il laisse en suspens la seule question qui soit véritablement d'un intérêt capital.

Cette question, d'autres savants, et en particulier des théologiens, ont essayé de la résoudre. Pour eux, la religion a son ori-

[1] Vacherot, *la Religion*, p. 199-314.

gine dans un sentiment qu'éprouve l'homme à un moment donné de son développement intellectuel.

La religion, prétend FEUERBACH dans son principal ouvrage[1], est un mal radical, inhérent à l'espèce humaine ; le cœur malade de l'homme est la source de toute religion, comme de toute misère.

Cette idée, profondément pessimiste, HARTMANN l'a reprise dans sa *Religion de l'avenir*, et l'a exposée dans une page éloquente qu'on nous permettra de citer tout entière :

« La religion naît partout de l'*étonnement* dont l'esprit humain « est saisi devant le mal et devant le péché, et du désir qu'il éprouve « d'expliquer leur existence, et, s'il est possible, de les détruire. « Celui qui ne se sent atteint d'aucun mal, chargé d'aucune faute, « celui-là ne songera pas à élever ses pensées au-dessus des inté- « rêts de ce monde. Mais celui qui se dit : « d'où vient que je « doive supporter ces maux ? » et « comment arriverai-je à récon- « cilier avec elle-même ma conscience chargée de péchés ? », « celui-là est sur le chemin de la religion, c'est-à-dire qu'il est « en voie de s'occuper de questions et d'intérêts qui dépassent les « intérêts de ce monde. Que l'un accentue plus fortement le mal « de la douleur, l'autre celui du péché, c'est toujours le mécon- « tentement des choses de ce monde qui conduit à la religion, « mécontentement des maux qu'il faut subir, ou mécontentement « de sa propre nature qui conduit au péché. Si les sensations dou- « loureuses causées par la souffrance et par le péché ne sont pas « assez fortes pour contre-peser les sensations agréables de la vie « mondaine, les élans religieux ne seront que des velléités fugi- « tives, des accès passagers sans influence durable sur la disposi- « tion habituelle de l'âme. Ce n'est que lorsque le doute douloureux « causé par le mal ou les inquiétudes de la conscience l'emportent « dans la balance sur les joies de la vie et deviennent la disposi- « tion habituelle de l'âme, c'est-à-dire lorsqu'elle est arrivée au « point de vue *pessimiste*, c'est seulement alors que la religion « peut s'établir dans le cœur d'une manière fixe et stable. Là

[1] Feuerbach, *Wesen des Christenthums*, 1840.

« où n'existe pas la disposition pessimiste, la religion ne saurait « croître, du moins spontanément ; le respect inculqué par l'édu- « cation pour les formes extérieures de la religion fait seulement « contracter l'apparence de la religiosité[1] ».

Mais l'observation de soi-même et du monde extérieur n'engendre pas toujours dans l'âme humaine l'idée que tout est mauvais, que tout est douleur ou péché.

L'homme, le plus souvent, éprouve le sentiment de sa limitation et de sa dépendance eu égard à l'ensemble des choses.

Selon D. STRAUSS, le célèbre auteur de la *Vie de Jésus*, la religion n'a pas d'autre origine que ce sentiment, dont elle est d'ailleurs l'expression[2].

C'était aussi l'opinion de SCHLEIERMACHER[3]. Et tout récemment encore, M. A. SABATIER l'a défendue dans son beau livre, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*.

M. A. Sabatier nous trace d'abord le tableau de la détresse de l'homme qui se sent limité, et comme enfermé en d'infranchissables barrières.

« L'homme, dit-il, ne peut se connaître, sans se connaître « limité ..... Je veux connaître ; mon intelligence en travail « a soif de comprendre et de savoir, et ses premières décou- « vertes l'enchantent. Mais, hélas ! ma pensée vient bientôt « se heurter au mystère. Non seulement il y a des choses « qu'elle ne connait pas ; mais il y en a qu'elle sait, de science « certaine, ne pouvoir jamais connaître..... Et, dès lors, que de- « vient ma science, sinon le sentiment mélancolique d'une igno- « rance qui se connaît comme telle ? — Même contradiction dans « ma faculté de jouir. Comme tout à l'heure mon savoir apparent « se changeait en son contraire, ainsi maintenant je vois tout ce

[1] Hartmann, *la Religion de l'avenir*, trad. fr., p. 124-125.
[2] D. Strauss, *der alte und der neue Glaube*, 1872.
[3] Schleiermacher, *Ueber die Religion*, 1799.

« que j'appelle plaisir et bonheur se changer en peine et en dou-
« leur..... Parlerai-je de l'activité morale ? Je veux faire le bien ;
« mais le mal est attaché à moi. Je ne fais pas ce que j'approuve,
« et je n'approuve pas ce que je fais ; je me sens libre dans mon
« vouloir, et je suis esclave de mon action ;..... ici encore, ici
« surtout, le résultat final de ma recherche est le contraire de ce
« que je cherchais tout d'abord. »

Ces obstacles que l'homme s'éfforce inutilement de renverser, ces contradictions dans lesquelles il se débat en vain, telles sont les conditions de la religion.

« De ce sentiment de détresse, de cette contradiction initiale
« de la vie intérieure de l'homme, naît la religion....

« Etre religieux, tout d'abord, c'est reconnaître, c'est accepter
« avec confiance, avec simplicité et humilité, cette sujétion de
« notre conscience individuelle ; c'est ramener et rattacher celle-ci
« à son principe éternel ; c'est vouloir être dans l'ordre et l'har-
« monie de la vie. Ce sentiment de notre subordination fournit
« ainsi la base expérimentale et indestructible de l'idée de Dieu.
« Celle-ci peut bien rester plus ou moins indéterminée et même
« ne s'achever jamais dans notre esprit, son objet n'échappe point
« pour cela à notre conscience. Avant toute réflexion et toute
« détermination rationnelle, il nous est donné et comme imposé
« dans le fait même de notre dépendance absolue ; on peut éta-
« blir sans crainte cette équation : le sentiment de notre dépen-
« dance est celui de la présence mystérieuse de Dieu en nous.
« Telle est la source profonde d'où l'idée du divin jaillit irrésis-
« tiblement [1]».

Admettons que cette page si émue de M. A. Sabatier soit l'exposé exact des conditions qui président à la genèse de la religion. N'est-il pas à craindre que l'idée de Dieu ne soit l'apanage de quelques esprits seulement, du petit nombre, de l'élite ?

M. Sabatier a prévu l'objection en ces termes :

[1] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 16-20.

« Cette déduction de la genèse de la religion, dans l'âme de « l'homme, n'est-elle pas trop philosophique et trop abstraite pour « être d'une application universelle ? Si elle explique la persistance « du sentiment religieux aux époques de haute et savante culture, « peut-elle aussi bien nous en faire comprendre l'apparition aux « âges préhistoriques de l'humanité ? »

Voici maintenant sa réponse :

« Ceux qui feraient cette objection prouveraient seulement « qu'ils n'ont pas bien vu la nature permanente de la contradic- « tion initiale qui constitue, à l'origine comme à la fin, la vie « empirique de l'homme, et qui la rend à tous les degrés si « précaire et si misérable. Ce n'est pas une contradiction créée « par la logique. Pour la constater et pour en souffrir, l'homme « n'a pas eu besoin d'attendre d'être devenu philosophe. Elle se « manifeste dans les terreurs du sauvage devant les cataclysmes « de la nature, au milieu des dangers des forêts primitives, non « moins que dans le trouble de notre pensée devant l'énigme de « l'univers et de la mort. L'expression et la conscience de la « misère humaine sont différentes ; le frisson religieux qui secoue « l'homme est au fond le même[1]. »

L'objection est-elle ainsi tout à fait résolue ? Et cette réponse n'implique-t-elle pas une pure supposition ? Le sauvage, nous dit M. Sabatier, éprouve de la terreur devant les cataclysmes de la nature. Est-ce là un fait observé ? Le sauvage vit en communication étroite avec la nature ; de même que le paysan, il ne doit éprouver aucun sentiment de crainte en face des grands phénomènes qu'elle manifeste. D'ailleurs, ces phénomènes se produisent assez fréquemment ; le sauvage s'y habitue donc bien vite, et eût-il une fois éprouvé un sentiment de crainte, un tel sentiment s'évanouit bientôt chez lui, grâce à l'accoutumance.

Ce n'est pas tout. Supposons qu'à l'instar de l'homme cultivé, l'homme des âges primitifs se sente limité et dépendant. Son âme alors sera prête à concevoir Dieu et à devenir religieuse. Mais

[1] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 21-22.

aura-t-il nettement conscience de Dieu? Comme le dit M. A. Sabatier lui-même dans un passage que nous avons cité plus haut, « l'idée « de Dieu peut rester plus ou moins indéterminée et ne s'achever « jamais dans l'esprit ». Ainsi, se sentir de toutes parts limité, se sentir dépendant de forces supérieures à soi-même, ce n'est là que la préparation aux idées religieuses. Mais avoir conscience de l'idée de Dieu suppose quelque chose de plus. Il faut un élément nouveau qui fasse surgir la notion de Dieu des profondeurs de l'âme où elle est enveloppée jusque-là; il faut une sorte de choc moral qui permette à l'esprit de concevoir cette notion dans toute sa plénitude.

Ce choc révélateur, M. A. Sabatier l'éprouva à la lecture des *Pensées* de Pascal[1]. Quel fut-il pour les hommes primitifs, et comment ceux-ci furent-ils amenés à la claire notion de Dieu?

II

Les documents certains qui nous permettraient de reconstituer la genèse de la religion dans l'humanité nous font défaut. La nuit des temps préhistoriques est impénétrable.

Mais il nous reste le bénéfice d'une méthode indirecte ou plutôt analogique : celle qui consiste à observer l'enfant, et de l'enfant à conclure à la race. Les recherches scientifiques prouvent, en effet, que le développement ontogénique et le développement phylogénique sont parallèles et que le premier rappelle le second. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi en psychologie? S'il y a analogie entre l'évolution organique de l'enfant et celle de la race, de même l'évolution mentale que nous observons en lui doit correspondre à l'évolution mentale de la race. C'est ce principe que Taine formulait en ces termes : « L'état mental des petits enfants est à « beaucoup d'égards celui des peuples primitifs dans la période « mythologique et poétique[2]. »

[1] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 4.
[2] Taine, « de l'Acquisition du langage chez les enfants et les peuples primitifs » *(Rev. philosoph.*, I, 14).

En ce qui concerne plus particulièrement l'évolution des idées religieuses, M. A. Réville ne se refuse pas à admettre qu'elles aient un développement parallèle chez l'enfant et chez les peuples non civilisés[1] ; et, d'après M. James Sully, il se peut « que l'enfant « civilisé de la société moderne, en inventant les êtres malfaisants « ligués pour lui nuire, reproduise le processus suivant lequel « les idées de l'homme furent troublées pour la première fois par « la crainte d'agents invisibles et surnaturels[2] ».

Comment l'idée de Dieu fait-elle son apparition dans l'esprit de l'enfant ?

Schopenhauer, au témoignage de J. Frauenstadt, l'éditeur de sa correspondance et de ses entretiens particuliers, soutenait que l'idée de Dieu n'est pas innée, que le théisme est un résultat de l'éducation, et que si l'on ne parlait jamais de Dieu à un enfant, il n'en saurait jamais rien[3]. Depuis Locke et sa fameuse critique de toute idée innée, il n'est pas un psychologue qui ne soit de l'avis de Schopenhauer. L'observation courante prouve d'ailleurs que l'enfant ne conçoit jamais spontanément l'idée de Dieu. Cette idée, comme les notions du bien et du mal[4], sont chez lui le résultat d'une influence extérieure, c'est-à-dire plus précisément de l'éducation qu'il reçoit.

L'intelligence de l'enfant s'éveille au contact des choses exté-

[1] A. Réville, *les Religions des peuples non civilisés*, II, 223.

[2] J. Sully, *Etudes sur l'enfance*, trad. fr., p. 175.

[3] J. Frauenstadt, *Von ihm, über ihn. — Memorabilien, Brief und Nachlasstücke*, p. 171 : « Er leugnete dass die Idee Gottes angeboren sei. « Der Theismus ist anerzogen. Man sage einem Kinde nie etwas von Gott « vor, so wird er von keinem Gott wissen. »

[4] Voici, au sujet des notions du bien et du mal chez l'enfant, l'opinion de M. B. Pérez : « Les premières notions du bien et du mal sont moins innées « et à prioriques, et cela au point de vue évolutionniste, qu'on n'a voulu les « faire. Je persiste, malgré toutes les critiques adressées à Darwin et à moi-« même sur ce point, à en voir la formation tout expérimentale dans le tout « jeune enfant ». B. Pérez, *l'Education intellectuelle dès le berceau*, p. 124-125.

rieures. Il se représente d'abord les objets qui l'environnent et qui lui procurent des sensations agréables ou pénibles. Ce qu'il voit, ce qu'il entend, ce qu'il touche, dans les limites de sa petite expérience : voilà la source de ses premières idées. L'enfant, aussi longtemps qu'il est, psychologiquement, laissé à lui-même, ne sort pas du concret.

Peu à peu, cependant, ses rapports avec les choses s'accentuent, se précisent et s'étendent. Un sentiment nouveau se fait jour en son âme : la curiosité. Plus d'une fois, en effet, il a été étonné ; plus d'une fois, des phénomènes lui ont paru étranges, parce qu'ils lui étaient jusque-là inconnus. Son esprit est vivement excité ; il veut savoir, et il interroge naturellement les seuls êtres qui peuvent répondre à ses demandes incessantes : ses parents.

Alors va commencer le rôle de l'éducation. D'abord on satisfait l'enfant en lui montrant l'enchaînement des phénomènes les plus simples. Mais sa curiosité croît sans cesse et bientôt les parents sont embarrassés. A cet être encore bégayant, à cette intelligence qui commence à s'ouvrir, ils ne vont pas certes faire un cours de philosophie ou de science. Une solution plus simple leur est fournie par l'éducation qu'ils ont eux-mêmes reçue. « Qui a fait cette fleur? — D'où vient le petit oiseau ? » demande l'enfant. « C'est Dieu, mon fils, qui a fait cette fleur et qui a créé l'oiseau », répond la mère. Et l'enfant, une fois de plus, est satisfait. Bien souvent on lui fournira la même réponse, et ainsi, peu à peu, une idée nouvelle s'implantera dans son esprit : l'idée de Dieu.

Telle est la genèse naturelle de la notion du divin chez l'enfant. Ch. de Rémusat l'a retracée dans une fort belle page de sa *Philosophie religieuse* : « N'oublions pas, dit-il, que nous parlons « des enfants.... A peine quelque question jetée en passant par ce « besoin de comprendre qui s'éveille et s'endort tour à tour dans « leur intelligence est-elle venue embarrasser un moment la « mère souriante, plus fière de ce que l'enfant lui demande « qu'humiliée de ne pouvoir répondre. Ces curiosités s'allument « et s'éteignent comme des lueurs passagères, et l'esprit reste, « sans trop d'effort, dans ce brouillard qui remplit tous les abords

« de l'infini. Ce qu'il saisit le mieux, ce qu'on craint moins de « lui représenter, ce sont les preuves partout visibles de l'existence « d'un suprême auteur des choses. On ne parle guère à un enfant « des objets de l'histoire naturelle sans lui faire remarquer, quel- « quefois même un peu à la légère, des combinaisons de moyens « et de buts qu'on aperçoit ou qu'on croit apercevoir dans l'ordre « général des phénomènes.....

« .... Quelque parti qu'on ait pris de ne point faire de philoso- « phie avec les enfants, on ne manque guère de leur communiquer « de bonne heure l'argument métaphysique que notre pédanterie « désigne sous le nom d'argument physico-théologique.....

« C'est ainsi que la croyance en Dieu est érigée en une notion « claire, accessible, saisissante[1]. »

En résumé, deux causes contribuent à la formation de l'idée de Dieu chez l'enfant :

D'une part, une cause prédisposante : la curiosité;
D'autre part, une cause déterminante : l'éducation.

L'enfant désire connaître; la notion de Dieu est latente en son esprit. Cette notion, obscure et cachée, devient consciente et claire sous l'influence de l'éducation, qui joue ici le rôle de choc révélateur.

De même, dans les âges préhistoriques, les hommes ont dû être amenés à la notion inconsciente du divin par leur commerce et leurs rapports avec les choses. Les esprits furent, à un moment donné, tournés vers les idées religieuses. Mais le concept de Dieu était trop abstrait pour s'éveiller spontanément dans les con-

[1] Ch. de Rémusat, *Philosophie religieuse*, p. 9-11.

Voir aussi, au sujet du rôle de l'éducation dans la formation de l'idée de Dieu :

Ch. Letourneau, *Physiologie des Passions*, p. 36-41.

J. Sully, *Etudes sur l'enfance*, trad. fr., tout le chapitre : « Idées théologiques », p. 170 sqq.

sciences; car celles-ci n'admettaient alors d'autre réalité que la réalité concrète. Il fallait un élément étranger qui vînt, à l'instar de l'éducation chez l'enfant, mettre en pleine lumière une idée jusque-là obscure et vague.

CHAPITRE V

LA RELIGION DES SAUVAGES

Ici cependant se présente une objection à laquelle il nous faut préalablement répondre.

Cette hypothèse, dira-t-on, d'une cause prédisposante et d'une cause déterminante agissant de concert pour engendrer l'idée de Dieu chez les peuples primitifs, n'est pas démontrée. On est en droit, en effet, de comparer les races primitives aux races non civilisées. Or l'observation permet de constater que toute peuplade sauvage, quelle qu'elle soit, possède une religion. On ne retrouve pas chez ces peuplades le processus des deux causes qui seraient nécessaires au développement de l'idée de Dieu et d'un système religieux.

Ceci nous amène à élucider, dans la mesure du possible, cette question si obscure de la religion des sauvages et de sa genèse probable.

I. — D'abord, tous les peuples non civilisés possèdent-ils une religion ? Ce premier point a été l'objet de bien des discussions et de controverses nombreuses.

D'après certains anthropologistes, plusieurs peuplades sauvages seraient totalement dépourvues d'idées religieuses. « Il est pour « moi hors de doute, dit Broca, qu'il existe dans les races infé- « rieures des peuples sans culte, sans dogmes, sans idées méta-

« physiques, sans croyances collectives, et, par conséquent, sans « religion[1]. »

Telle est aussi l'opinion de quelques explorateurs.

Ainsi, d'après LIVINGSTONE[2], les Béchuanas de l'Afrique méridionale, et, d'après SAMUEL BAKER, les peuplades qui habitent les bords du Nil blanc seraient sans idées religieuses. L'affirmation de S. Baker est même très catégorique : « Les tribus qui habitent « les rives septentrionales du Nil blanc sont, écrit-il, les « Dinkas, les Chillouks, les Nuehr, les Kytch, les Bokr, les Aliab « et les Schir. Une même description suffira pour les faire « connaître toutes, à l'exception des Kytch. Toutes, sans exception, n'ont aucune croyance en un être suprême, ni aucune « forme de culte ou d'idolâtrie ; l'obscurité de leur esprit est telle « qu'il n'ont même aucune superstition[3]. »

Dans les ouvrages de J. LUBBOCK nous trouvons une liste étendue de races sans religion ; signalons les plus importantes d'entre elles :

1° Les Foulahs de Wassoulo[4];

2° Les Bambaras[5] ;

3° Les tribus occupant la région des lacs de l'Afrique centrale[6];

4° Les Hottentots[7] ;

5° Les Esquimaux[8] ;

6° Les insulaires des iles Andaman[9];

[1] *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, 1866, p. 53.

[2] *Ibid.*, 1864, p. 227.

[3] S. Baker, « Races of the Nil Basin » (*Trans. Ethn. Soc.*, V. 231). Cf. Tylor, *la Civilisation primitive*, trad. fr., I, 490.

[4] J. Lubbock, *l'Homme préhistorique*, trad. fr., p. 529, d'après Caillié, *Travels to Timbuctoo*, I, 303.

[5] *Ibid.*, p. 529, d'après Caillié, *Travels to Timbuctoo*, I, 375.

[6] *Ibid.*, p. 529, d'après Burton (*Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, I, 323.)

[7] *Ibid.*, p. 529, d'après Le Vaillant, *Voyage dans l'Afrique*, I, 93.

[8] *Ibid.*, p. 529-530, d'après Ross, *Voyage of discovery to the arctic regions*, p. 127.

[9] *Ibid.*, p. 396, d'après divers documents.

7° Les Indiens du Paraguay[1] ;
8° Les Australiens[2] ;
9° Les Patagons et les Araucans[3] ;
10° Les Fuégiens[4] ;
11° Les Arafuras de Vorkay (îles Aru méridionales)[5] ;
12° Les Bédouins sauvages[6] ;
13° Les Californiens[7] ;
14° Certaines tribus de l'Amérique méridionale[8] ;
15° La plupart des tribus brésiliennes, comme par exemple, les Chunchos, les Curetus et les Topinambous[9] ;
16° Les indigènes des iles Samoa[10].

Enfin ABEL HOVELACQUE, dans son livre, *les Débuts de l'humanité*, nous signale aussi plusieurs peuples chez lesquels on n'aurait observé aucune trace de religion. Quelques-unes des indications qu'il fournit coïncident d'ailleurs avec celles de Lubbock. D'après lui, en effet, seraient dépourvues de notions religieuses :

[1] J. Lubbock, *l'Homme préhistorique*, p. 484, d'après Azara, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, passim.
[2] *Ibid.*, p. 406, d'après divers documents.
[3] *Ibid.*, p. 489, d'après les relations de divers missionnaires.
[4] *Ibid.*, p. 494, d'après Fitzroy, *Voyage de l'« Adventure » et du « Beagle »*, II, 183 ; et Weddell, *Voyage au pôle sud*, p. 179.
[5] J. Lubbock, *les Origines de la civilisation*, trad. fr., 3e éd., p. 209, d'après Bik, cité par Kolff, *Voyages du Dourga*, p. 159. — Cf. J. Lubbock, *l'Homme préhistorique*, p. 528, d'après Wallace, *The Malayan Archipelago*, II, 280.
[6] J. Lubbock, *les Origines de la civilisation*, p. 210, d'après Burton, *First footsteps in East Africa*, p. 52.
[7] *Ibid.*, p. 211, et *l'Homme préhistorique*, p. 527, d'après le P. Baegert *(Smithsonian Contributions*, 1863-64, p. 390).
[8] J. Lubbock, *les Origines de la civilisation*, p. 211, d'après Robertson, *Hist. of America*, liv. IV, p. 122. — Cf. J. Lubbock, *l'Homme préhistorique*, p. 527, d'après Azara, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, II, passim.
[9] J. Lubbock, *l'Homme préhistorique*, p. 527, d'après Spix et Martius, *Reise in Brazilien*, I, 379 ; et Bates, *Life in the Amazons*, II, 162.
[10] J. Lubbock, *l'Homme préhistorique*, p. 528, d'après les *Missionary Enterprises*, p. 464.

1° Les Andamanites[1];
2° Les Veddahs[2];
3° Les Botocudos du sud-est du Brésil[3];
4° Les Fuégiens[4];
5° Les Cafres[5];
6° Les Bochimans[6];
7° Les Esquimaux[7];
8° Les Australiens[8].

Toutes ces assertions cependant, suivant lesquelles des peuples en nombre assez considérable seraient sans religion, n'ont pas été sans soulever des contradictions.

Ainsi TYLOR refuse d'admettre que les tribus du Nil blanc soient dépourvues d'idées religieuses, comme le prétend Samuel Baker : « Lorsque S. Baker, dit-il, parle de tribus relativement bien « connues, telles que les Dinkas, les Nuehr et les Chillouks, il « semble ignorer l'existence et la publication d'un mémoire où « sont précisément décrits les sacrifices des Dinkas, leur croyance « à des esprits bons et méchants *(adjok* et *djyok)*, leur divinité « protectrice, *Dendid*, le créateur, qui habite le ciel, comme « aussi *Néar*, la divinité des Nuehr, et le créateur des Chillouks, « représenté, ainsi que d'autres esprits, comme hantant les arbres « d'un bois sacré. Kaufmann[9], Brun-Rollet[10], Lejean[11] et d'autres « voyageurs avaient recueilli des détails sur les religions des

[1] A. Hovelacque, *les Débuts de l'humanité*, p. 148.
[2] *Ibid.*, p. 163, d'après Emerson Tennent, *Ceylan*, II, 441.
[3] *Ibid.*, p. 191.
[4] *Ibid.*, p. 214.
[5] *Ibid.*, p. 163, note, d'après Moffat, *Vingt Ans de séjour dans le sud de l'Afrique*, p. 165.
[6] *Ibid.*, p. 240.
[7] et [8] *Ibid.*, p. 88, d'après Letourneau, *Sociologie*, p. 371.
[9] Kaufmann, *Schilderungen aus central Africa*, p. 123.
[10] Brun-Rollet, *le Nil blanc et le Soudan*, p. 100, 164, 200, 222, 234.
[11] G. Lejean, *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1862.

« tribus du Nil blanc, longtemps avant que S. Baker ne s'avisât « de refuser toute religion à ces mêmes tribus. »

Certains renseignements fournis par J. Lubbock sont également repoussés par Tylor : « Ainsi, dit-il, l'affirmation que les indigè- « nes des Samoa n'ont aucune religion ne peut tenir en face de « la notice si complète que nous fournit le Rév. G. Turner de la « religion de ces insulaires. L'assertion que les Topinambas du « Brésil n'ont aucune religion n'est pas plus acceptable en l'absence « de preuves plus positives, car les doctrines et les pratiques « religieuses de la race Topi nous sont rapportées par Lery, de « Laet et quelques autres écrivains[1]. »

Tylor n'est d'ailleurs pas le seul anthropologiste qui se soit opposé aux conclusions de Lubbock. Un professeur de Vienne, M. ROSKOFF a repris tous les témoignages de ce dernier, et, en les comparant aux récits fournis par de nombreux voyageurs, a montré que les exemples cités par l'auteur anglais étaient tous, sans exception, entachés d'erreur[2].

DE QUATREFAGES, dans son livre, *l'Espèce humaine*, s'est livré à une enquête analogue. Il a été ainsi amené à formuler la conclusion suivante : « Obligé de passer en revue toutes les races « humaines, dit-il, j'ai cherché l'athéisme chez les plus inférieures « comme chez les plus élevées. Je ne l'ai rencontré nulle part, « si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins « restreintes » ; et plus loin : « L'athéisme n'est nulle part qu'à « l'état erratique[3]. »

M. GIRARD DE RIALLE est du même avis : « L'assertion qu'il « existe des peuples absolument irréligieux, dit-il de son côté, « est absolument inexacte..... Il n'est pas une fraction, si petite « qu'elle soit, de l'humanité qui ne manifeste d'une façon ou d'une « autre une inspiration marquée à interpréter l'univers[4]. »

[1] Tylor, *la Civilisation primitive*, trad. fr., I, 489-491.

[2] Roskoff, *das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, 1880.

[3] A. de Quatrefages, *l'Espèce humaine*, p. 355-356. — Voir la critique de quelques passages de J. Lubbock, p. 358-364.

[4] Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, p. 10.

A quelles causes faut-il attribuer d'aussi considérables divergences sur une même question ?

Ces causes sont multiples. M. A. Réville en reconnaît deux principales : d'une part, « la tendance très générale parmi les « non civilisés à garder le silence devant les Européens, surtout en « ce qui concerne leurs croyances traditionnelles, et, d'autre part, « le manque de patience, de préparation spéciale et d'observation « méthodique chez beaucoup de voyageurs et de missionnaires[1] ».

Selon M. Max Müller, la difficulté d'obtenir des documents exacts sur les religions des peuples non civilisés provient d'un certain nombre de faits qu'il partage en quatre groupes :

1° D'abord l'observation des sauvages n'est pas impartiale ; des idées préconçues la dirigent : on voit les sauvages, non pas tels qu'ils sont, mais tels qu'on se les figure d'après les descriptions qu'on en a lues.

2° Comment se renseigner exactement sur les mœurs, les coutumes et les croyances des sauvages ? Quelles autorités consulter à ce sujet ? Il n'y a pas à proprement parler d'autorités chez les peuples non civilisés. On interroge de préférence les chefs de tribus et les prêtres ; mais les renseignements qu'ils fournissent sont loin de présenter toutes les garanties nécessaires à une documentation scientifique ; prêtres et chefs ne sont pas d'irrécusables autorités, ils peuvent volontairement induire en erreur ceux qui les consultent.

3° D'ailleurs ils ne parlent pas volontiers de leur religion et de leurs croyances ; ils sont méfiants, et à juste titre, à l'égard des étrangers qui les interrogent.

4° Enfin, il est le plus souvent très difficile, sinon impossible, aux observateurs eux-mêmes de comprendre le langage des sauvages ; et de ce chef proviennent, à coup sûr, les erreurs les plus nombreuses et les plus considérables[2].

[1] A. Réville, *les Religions des peuples non civilisés*, I, 12.
[2] Cf. Max Müller, *Origine et développement de la religion*, trad. fr., p. 74 sqq.
Cf. aussi A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. fr., p. 631 sqq.

A ces quatre causes qui, selon M. Max Müller, doivent rendre suspecte toute relation concernant les sauvages, il convient, croyons-nous, d'en ajouter une dernière, à savoir la tendance de tout missionnaire et de tout explorateur à compléter *a priori* les informations qu'il a pu recueillir.

De la sorte nous aurons la série à peu près complète de toutes les difficultés que doit surmonter l'historien, lorsqu'il essaye de se faire une idée exacte de la religion des sauvages.

II. — Il est cependant un moyen d'arriver à des résultats à la fois solides et satisfaisants. C'est de contrôler les uns avec les autres, et suivant les régles de la plus sévère critique, tous les renseignements, toutes les relations, tous les récits que nous possédons au sujet des sauvages. Grâce à cette comparaison générale et méthodique, on obtient, semble-t-il, des documents à l'abri de toute contestation et dont il est permis d'user scientifiquement.

Une telle tâche a été accomplie par M. A. Réville dans son livre, *les Religions des peuples non civilisés*. Aussi pouvons-nous, d'après cet ouvrage, dresser le tableau suivant qui résume les idées religieuses des peuplades sauvages :

A. Naturalisme et Animisme.

1° Noirs d'Afrique . . .	Culte de la lune, des arbres, des eaux, des animaux, et du serpent en particulier.
— . . .	Tendance à animer ce qui étonne ou effraye (I, 53 sqq.).
2° Cafres	Animisme en général (I, 146).
3° Hottentots.	Culte de la lune (I, 170).
4° Peaux-Rouges. . . .	Culte des astres, du feu, des animaux, des eaux (I, 212 sqq.).
5° Esquimaux	Croyance à des esprits élémentaires dans la nature (I, 294).
6° Indigènes des Antilles.	Croyance à des esprits multiples (I, 317).
— — .	Culte des animaux (I, 319).
7° Caraïbes	Culte de la lune, des animaux (I, 349, 350).
8° Tribus brésiliennes. .	Culte de la lune et de la Grande-Ourse (I, 366, 368).
— — . .	Culte des esprits (I, 368 sqq.).

9° **Peuples** de l'extrémité méridionale de l'**Amérique du Sud**. Animisme et naturisme très pauvres (I, 381 sqq.).
10° **Polynésiens**. . . . Culte du soleil, de la lune, des vents, des montagnes, des volcans, de la nature en général (II, 41, sqq.).
— . . . . . Animisme ayant engendré des dieux secondaires (II, 90 sqq.).
11° **Mélanésiens**. . . . . Culte des animaux (II, 120 sq.).
— . . . . . Croyance à des esprits animant les choses (II, 130 sq.).
12° **Australiens**. . . . . Culte du soleil, de la lune, des astres (II, 151 sqq.).
13° **Finnois**. . . . . . . Culte du soleil et des astres (II, 185 sqq.).
— . . . . . . Culte du feu (II, 188).
— . . . . . . Culte des eaux (II, 197).
— . . . . . . Croyance à une déesse des nues (II, 193).
— . . . . . . — — du vent (II, 193).
— . . . . . . Croyance à des dieux du sol (II, 194).
— . . . . . . — — des forêts (II, 194).

B. **Fétichisme.**

1° **Noirs d'Afrique** : (I, 81 sqq.).
2° **Peaux-Rouges** : (I, 242 sqq.).
3° **Indigènes des Antilles** : (I, 318).
4° **Caraïbes** : (I, 342, 343).

C. **Culte des morts.**

1° **Cafres** : (I, 146 sq.).
2° **Hottentots** : (I, 176).
3° **Caraïbes** : (I, 342).

Toutes ces croyances et tous ces cultes diffèrent sans doute entre eux par bien des points particuliers. Une remarque cependant s'impose à l'esprit : c'est, comme dit M. A. Réville, « l'identité « foncière des religions du monde non civilisé.

« Nous avons pu signaler, continue le même auteur, d'innom- « brables variétés tenant aux régions et aux aptitudes de races. « Nous n'avons eu nulle part à relever de différence de principe. « Absurdement grossière ou déjà poétiquement développée, la « religion du non civilisé est partout la même. Naturisme, ani -

« misme, sorcellerie, fétichisme ou idolâtrie, offrandes alimen-
« taires, prévision de la continuation de l'existence après la
« mort, perpétuation des formes et des conditions de la vie
« actuelle, funérailles célébrées et soins pris des trépassés con-
« formément à cette croyance, voilà ce que nous avons vu par-
« tout[1]. »

Il y a plus. Ce n'est pas seulement une identité de principe que l'on constate entre les religions des sauvages, mais encore une ressemblance de formes extérieures, une analogie du culte et des pratiques secondaires. « Parmi les résultats les plus curieux de
« (cette) étude comparée, dit encore M. A. Réville, il faut
« noter les étranges ressemblances, non plus seulement de
« notions ou de croyances générales, mais de rites, de coutumes
« particulières, de détails bizarres, que présentent, en matière de
« mœurs et de religion, des peuples très éloignés les uns des
« autres, appartenant à différentes races et n'ayant jamais eu le
« moindre rapport[2]. »

III. — Ces remarques sont importantes et jettent quelque lumière sur le problème si obscur de l'origine de la religion chez les peuples non civilisés.

A. — Pour l'école du folk-lore, représentée en Angleterre par M. Andrew Lang, et en France par MM. Gaidoz et L. Marillier, les croyances religieuses des sauvages seraient spontanées. Elles résulteraient de l'organisation des intelligences, identique chez tous les hommes. L'esprit humain serait partout le même, et partout il engendrerait des idées analogues. C'est pourquoi il n'y a rien d'étonnant à ce que les religions des sauvages reposent au fond sur un seul et même principe[3].

[1] A. Réville, *les Religions des peuples non civilisés*, II, 221-222.
[2] *Ibid.*, I, 19 ; voir aussi p. 19-21, les exemples cités par M. A. Réville.
[3] Voir à ce sujet :

A. Lang, *Mythes*, *Cultes et Religion*, trad. fr., passim. et surtout le Ch. II, p. 27 sqq.

A. Lang, Introduction à la trad. angl. des Contes de Grimm, par

La plus grave objection qu'on puisse adresser à cette théorie, c'est qu'il est impossible de fournir à son appui la moindre preuve positive. Jamais, à quelque époque que ce soit, l'on n'a assisté à la naissance d'un mythe purement intellectuel. Il n'en est pas autrement des croyances et surtout des croyances religieuses. De l'aveu même de M. A. Lang, « personne n'a pu « voir se former ou commencer sous ses yeux l'idée de Dieu ; « et, ajoute-t-il encore, nous ne connaissons point de races où les « mythes des dieux ne fassent que d'éclore, où le sentiment reli- « gieux se montre pour la première fois[1] ».

L'école du folk-lore peut, il est vrai, invoquer en sa faveur le fait que, à considérer leurs principes, les religions des peuples sauvages se ressemblent toutes entre elles. La pensée humaine est uniforme dans son essence ; en quelque lieu qu'elle se manifeste sa nature demeure la même. L'identité des intelligences expliquerait, en conséquence, l'identité fondamentale des religions.

Celles-ci cependant ne sont pas ressemblantes seulement quant au fond. Ce qu'il y a de plus remarquable en elles, c'est l'analogie qu'elles présentent quant au culte, aux formes et aux pratiques secondaires. Dès lors il est difficile d'admettre que cette analogie dans les détails soit le produit spontané de l'esprit humain. L'intelligence est une dans son principe, soit. Mais les circonstances dans lesquelles elle est appelée à se manifester sont trop nombreuses et trop diverses pour que partout, et en dépit de cette

Mme M. Hunt, 1884, p. XLII, sq. — A. Lang, *Perrault's Popular Tales*, 1888, Introd., p. CXV.

A. Lang, *Cupid and Psyche*, 1887, Introd., p. XIX.

Goblet d'Alviella, Compt. rend. de l'édit. angl. du livre de M. A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* (*Revue de l'histoire des religions*, XVII, 235).

L. Marillier, Compt. rend. du livre de M. Ch. Ploix, *le Surnaturel dans les contes populaires* (*Revue de l'histoire des religions*, XXVI, 227).

L. Marillier, Introd. à la trad. franç. de A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, 1896, passim.

[1] A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. fr., p. 306-308.

variété de conditions, les résultats particuliers auxquels elle aboutit soient les mêmes.

Si donc l'identité fondamentale des croyances religieuses observées chez les peuples non civilisés peut avoir sa cause et sa raison d'être dans l'identité des intelligences humaines, c'est certainement en vertu d'une autre cause que les cultes, les rites, en un mot les pratiques extérieures et secondaires de la religion sont analogues chez les différentes tribus sauvages.

B. — Quelle est cette cause, sinon la transmission et l'apport à ces tribus sauvages des cultes qu'elles observent, de la part de races plus civilisées ?

Bien des raisons militent en faveur de cette nouvelle hypothèse.

D'abord, tout culte demeure indéfiniment et invariablement le même chez les sauvages ; il ne subit aucun développement, aucun progrès ; il conserve la forme qu'il a une fois revêtue. Les hommes qui le pratiquent se contentent de ce qu'il est ; leur imagination ne fait aucun effort en vue de le modifier ou de le perfectionner. La caractéristisque des religions qu'on peut qualifier de supérieures, c'est de subir une évolution progressive, de s'adapter aux circonstances nouvelles : les croyances s'élargissent, les dogmes se transforment, le culte extérieur varie. Rien de semblable dans les religions des sauvages : ce qu'elles étaient quand les premiers missionnaires ou les premiers explorateurs les ont observées, elles le sont aujourd'hui encore et le demeureront probablement dans l'avenir. Fixité et infécondité : tels sont les caractères du culte chez les peuples non civilisés[1]. N'est-ce pas l'indice le plus évident d'un manque de spontanéité en ce qui concerne les idées religieuses ? Et ce fait ne permet-il pas de conclure que les sauvages ont reçu de l'extérieur le culte qu'ils pratiquent, et qu'ils conservent sans y introduire le moindre changement ?

[1] « Les sauvages, dit Tylor, demeurent dans l'état où ils sont depuis « un temps indéterminé et sont encore dans une période de création « mythique. »
(Tylor, *Civilisation primitive*, trad. fr., I, 324.)

A coup sûr, il est difficile de se rendre un compte exact de la manière dont ce phénomène de transmission s'est accompli. On ne peut que formuler des hypothèses à cet égard. Mais en quoi consiste la tâche des missionnaires, sinon précisément à transporter au sein de peuplades plus ou moins incultes une civilisation plus avancée et des croyances religieuses plus développées ? Et, à côté de ce premier moyen, raisonné et voulu, combien n'en est-il pas d'autres, plus obscurs mais non moins propres à favoriser le passage d'une religion et d'un culte d'une race à une autre ! Il s'est produit dans le cours de l'histoire, bien des contacts de tribus et de peuples; des émigrations se sont plusieurs fois répétées : autant de conditions qui expliquent la communication des mœurs et des idées. Un grand nombre de circonstances plus particulières peuvent d'ailleurs conduire au même résultat.

M. A. Lang lui-même, pourtant opposé à cette hypothèse d'un emprunt de croyances et d'idées de la part des sauvages à des nations civilisées, reconnaît que très souvent cet emprunt est possible : « Il est certain, dit-il,.... qu'on ne peut assigner « aucune limite à la puissance de diffusion d'un récit. Il peut aller « partout où voyagent des marchands, partout où l'on emmène des « captifs, partout où sont vendus des esclaves, partout où la cou- « tume de l'exogamie impose d'épouser des femmes étrangères ; « elles apportent avec elles les légendes de leur patrie. Le récit « a pu pénétrer partout où sont allés des hommes ; les routes de « l'Océan, comme les chemins qui traversent la terre, lui ont été « ouvertes depuis des temps inconnus [1]. »

Quoi qu'il en soit enfin des moyens de transmission, il est un fait hors de doute : c'est qu'il y a eu souvent transport de coutumes et d'idées d'une race plus civilisée à une race moins cultivée. La preuve en est fournie par l'identité de certains détails qu'on retrouve dans des récits mythiques, des contes ou des légendes connus à la fois des peuples sauvages et des peuples arrivés à un degré très élevé de développement intellectuel. En

[1] A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. fr., p. 616.

vain cherchera-t-on à expliquer ces coïncidences par l'identité de l'intelligence humaine. Il s'agit de détails trop circonstanciés, trop spéciaux, trop caractéristiques, pour qu'ils soient nés spontanément en deux endroits différents. La transmission seule, directe ou indirecte peu importe, explique la présence de ces épisodes dans les légendes des peuplades sauvages.

Ainsi, d'après M. A. Lang, l'influence française se révèle et se reconnaît manifestement dans certains récits recueillis chez les indigènes de l'Amérique du Nord[1].

M. de Charencey, dans une communication à la Société asiatique faite le 9 février 1893, a rapproché la légende iranienne de Djemchid et la légende mexicaine du « Serpent emplumé ». Etant donnés les nombreux rapports particuliers qui existent entre les deux récits, il en a conclu que la civilisation américaine est d'origine asiatique et que le passage a dû s'effectuer un peu avant notre ère[2].

Il y a d'autres phénomènes de transmission plus remarquables encore peut-être. Qui pourrait s'imaginer que la fable si connue de La Fontaine, *la Laitière et le Pot au lait*, est d'origine hindoue ? Il en est cependant ainsi, et d'après M. Max Müller, c'est dans un simple récit du *Pañcatantra* qu'il faut chercher le prototype de la fable en question[3].

Il n'en est pas autrement du fameux conte de Perrault, *le Petit Poucet*. Dans un de ses derniers ouvrages, M. Regnaud a en effet démontré que ce conte a sa source dans le Rig-Véda[4].

Mais c'est surtout à M. E. Cosquin que nous devons le plus de rapprochements du même genre. Nous en citerons quelques-uns.

D'après un conte zoulou, une caverne s'ouvre quand on prononce

[1] A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. fr., p. 611.
[2] *Journal Asiatique*, 9e série, I, 159.
[3] M. Müller, *Essais sur la mythologie comparée*, trad. fr., 2e éd., p. 417 sqq.
[4] P. Regnaud, *Comment naissent les mythes*, 1898 : « Les sources védiques du *Petit Poucet* ».

certaines paroles, telle la fameuse caverne d'Ali-Baba des *Mille et Une Nuits*, quand on dit : « Sésame, ouvre-toi ! ». Cet épisode n'a pu certes être inventé deux fois, surtout dans des conditions aussi ressemblantes. Il est donc passé de la légende arabe dans le conte zoulou.

Un autre conte zoulou rappelle de la même façon un conte allemand de la collection Grimm.

De même encore, un conte lorrain, *l'Oiseau vert*, a été transporté chez les Algonquins ; dans les deux cas, il s'agit d'épisodes identiques, quoique un peu obscurcis dans le récit des sauvages de l'Amérique.

Ces faits nous permettent, semble-t-il, de conclure avec M. E. Cosquin que « les ressemblances existant entre les contes de tant de pays s'expliquent par une transmission de peuple à peuple[1] ».

Des récits se sont répandus çà et là à travers des races éloignées et sans rapports directs les unes avec les autres. Mais dans quel pays ont-ils été imaginés pour la première fois ? Selon M. E. Cosquin, tous les contes populaires auraient une unique patrie : l'Inde. L'affirmation est sans doute trop absolue. Les sources ont pu être multiples. Les Arabes, les Egyptiens, les Chinois ont probablement, au même titre que les Hindous, inventé des légendes populaires. Celles-ci leur ont été empruntées et sont parvenues jusqu'aux peuplades sauvages où nous les retrouvons aujourd'hui, déformées il est vrai, mais rappelant leur origine par des traits et des caractères plus ou moins nombreux.

Qu'importe d'ailleurs que les sources aient été multiples ou non. Un seul fait nous intéresse ici : celui d'une transmission de peuple à peuple. Et si divers récits ont été communiqués de la sorte à des races sauvages par des nations civilisées, ne sommes-nous pas autorisés à croire que des idées mythiques se sont répandues d'une façon analogue, et que la religion des sauvages est le résultat d'un emprunt à des races d'ordre intellectuel plus élevé ?

[1] E. Cosquin, *l'Origine des contes populaires européens*, 1891, p. 9-13. Cf. aussi, du même auteur : *Contes populaires de Lorraine*, 1886, I, 145 sqq.

CHAPITRE VI

LE RIG-VÉDA

L'étude des documents fournis par l'observation des peuples sauvages nous conduit à considérer comme invraisemblable la genèse spontanée de l'idée de Dieu et de toute religion en général. Nous sommes ainsi ramenés à l'hypothèse que nous avons déduite plus haut de la psychologie de l'enfant.

Deux causes fondamentales, avons-nous dit, sont nécessaires à la formation des croyances religieuses : une cause prédisposante et une cause déterminante.

La première est purement intellectuelle. Elle consiste dans cet état particulier dont les esprits ne sauraient s'affranchir à un moment déterminé de leur évolution ; état vague et difficile à définir, fait de sentiments plus encore que d'idées, et qu'on désigne sous le nom de religiosité. Sans aucun doute, c'est dans le commerce des hommes avec les choses qu'il faut chercher l'explication d'un tel état. Le désir de dépasser les phénomènes, et le besoin de se donner à soi-même une solution des problèmes de l'au-delà : voilà ce qui constitue la religiosité.

Mais la religiosité n'est pas la religion, et moins encore une religion. Dans une religion apparaissent des éléments nouveaux, dont la précision s'oppose à ce que l'état précédent avait de vague et de confus. D'où provient la croyance à un être suprême, l'idée d'un Dieu ? Comment naissent les dogmes ? Comment s'institue un culte ? Comment, en un mot, une religion sort-elle de

l'état de religiosité. Ici intervient la seconde cause que nous avons signalée : la cause déterminante.

Evidemment cette cause déterminante varie avec les conditions diverses où elle est appelée à se manifester. Chez l'enfant, nous l'avons vu, elle n'est autre chose que l'éducation ; chez le sauvage, elle consiste dans une influence venue du dehors, exercée sur lui par un peuple plus civilisé. Ce qu'elle fut pour la race indo-européenne, nous le demanderons au *Rig-Véda*.

Le Rig-Véda est, en effet, le plus ancien document de la tradition indo-européenne. Par son âge, il est au monde aryen ce que la Bible est au monde sémitique. C'est un recueil de 1028 hymnes d'inégales longueurs et inégalement répartis en dix chants ou *maṇḍalas*. L'ensemble forme un peu plus de dix mille vers.

L'authenticité de ce recueil est hors de doute. Le Rig-Véda est le livre par excellence sur lequel s'appuie la tradition brâhmanique. D'autre part, depuis un siècle environ que l'antiquité hindoue fait l'objet des recherches et des travaux de la science occidentale, jamais celle-ci n'a été amenée à considérer ce document comme apocryphe.

La question de l'ancienneté du Rig-Véda, au contraire, a donné lieu à beaucoup de controverses.

Pendant longtemps l'opinion de M. Max Müller a prévalu. « Il « n'existe pas, dit cet auteur, un seul document qui nous reporte à « une période plus primitive ou, si vous aimez mieux, plus enfan- « tine dans l'histoire de l'homme que celle où nous fait remonter « le Véda. » Il fixe d'ailleurs d'une façon précise l'âge du Rig-Véda : « ..... c'est entre le douzième et le quinzième siècle avant « l'ère chrétienne que nous devons placer la période où ont vécu « les poétes du Rig-Véda [1] ».

[1] M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, trad. fr., 1872, p. 5-9.

Les raisons invoquées par M. Max Müller en faveur de cette date sont les suivantes :

Vers l'an 600 environ avant Jésus-Christ, on se livra dans les écoles théologiques de l'Inde à un véritable travail de statistique sur le Rig-Véda. On fit l'exact dénombrement des hymnes, des vers, voire même des mots et des syllabes qu'il contient. A cette époque donc ce recueil existait déjà tel que nous le lisons aujourd'hui.

De plus, à cette même date, il était considéré non seulement comme un livre ancien, mais comme un livre sacré. On n'en saisissait plus exactement le sens, et de longs commentaires étaient nécessaires pour essayer de le comprendre. Ces commentaires sont les *Brāhmaṇas*. Ceux-ci furent composés après les hymnes védiques et antérieurement à l'an 600 avant Jésus-Christ. Des travaux aussi considérables ne s'accomplirent pas en quelques années ; ils demandèrent, suivant l'expression de M. Max Müller, « au moins deux périodes de développement intellectuel « et littéraire, comprenant chacune deux ou trois siècles ». Nous sommes ainsi reportés à l'an 1100 ou 1200 avant Jésus-Christ, comme date à laquelle les hymnes védiques ont pu être achevés.

Mais tous les hymnes védiques ne sont pas du même âge, et si nous admettons une période d'environ 300 ans entre les compositions les plus anciennes et les plus récentes, c'est à l'an 1500 environ avant Jésus-Christ, au minimum, que paraît remonter le Rig-Véda[1].

Ce raisonnement de M. Max Müller nous paraît très admissible. Il est, en effet, garanti par l'évolution littéraire de l'Inde ancienne.

Déjà Strabon nous parle du développement considérable de la

Cf. aussi, p. 7 : « Dans le monde aryen, le Véda est indubitablement le « plus ancien des livres ».

— M. A. Lang ne se prononce pas d'une façon aussi rigoureuse et fait remonter le Rig-Véda à la période comprise entre 2400 et 1400 av. J.-C. Cf. A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. fr., p. 201.

[1] Max Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, trad. fr., p. 15-18.

philosophie dans ce pays à l'époque des expéditions d'Alexandre le Grand, c'est-à-dire vers 330 avant Jésus-Christ[1]. Ce développement durait depuis de longs siècles. Les *Sūtras* et les *Upaniṣads* en sont l'expression. Or les *Upaniṣads* sont en relation très étroite avec les *Brāhmaṇas*, et ceux-ci, n'étant autre chose que des commentaires des Védas, supposent nécessairement leur antériorité. On est amené par là à tomber d'accord avec M. Max Müller pour considérer la période de 1200-1500 avant Jésus-Christ comme l'époque de la composition des Védas et surtout du principal d'entre eux, le Rig-Véda.

Cependant Bergaigne, dans son ouvrage *la Religion védique*, établissait de nouveaux principes d'exégèse. A son avis, le Rig-Véda est un livre liturgique ; il a rapport au sacrifice, et il est dû à des prêtres en possession de formules et de rites traditionnels. Bergaigne préparait ainsi la voie aux savants qui bientôt devaient considérer le Rig-Véda comme l'œuvre d'une époque relativement récente.

Déjà, en effet, en 1880, M. Barth, en rendant compte du premier volume de *la Religion védique*, s'exprimait en ces termes : « On sera mal venu, après ce livre, à parler de la naïveté toute « primitive de cette poésie et de cette religion. Elles portent, au « contraire, l'une et l'autre au plus haut degré la marque de « l'esprit sacerdotal[2]. »

En 1883, M. J. Darmesteter prétendait de même qu'étant donné l'ouvrage de Bergaigne, les Védas « perdent beaucoup de l'au- « torité suprême et comme sacrée dont la science les avait d'abord « investis », et « qu'il n'est plus possible d'y voir la confession « d'une humanité naissante[3] ».

[1] Cf. Strabon, *Geographica*, XV, 1, 58-71.

[2] Barth, Bulletin critique des religions de l'Inde (*Rev. de l'hist. des religions*, I, 245).

— Cf. aussi le Bulletin des religions de l'Inde, du même auteur (*Rev. de l'hist. des religions*, XIX, 129). « Le Véda est considéré de plus en plus « comme un livre hindou, et l'opinion qui en faisait quelque chose comme le « *prayer book* primitif de la race aryenne est en train de disparaître. »

[3] J. Darmesteter, Rapport annuel sur les travaux de la Société asiatique, 1882-1883 (*Journal Asiatique*, 8e série, II, 37).

M. S. Lévi, dans le discours d'ouverture de ses conférences à la Sorbonne, en 1890, soutenait une opinion analogue. Après les travaux de Bergaigne, disait-il, « la naïve simplicité des hymnes « védiques se réduisit à des formules liturgiques ressassées, usées, « souvent combinées sans art et même sans intelligence, monu- « ments d'une religion savante, complexe, fortement organisée « et déjà peut-être entrée en décadence. La nature divinisée « cédait la place à des figures théologiques vagues, flottantes et « confuses[1] ».

Enfin, récemment encore, M. Fouillée a écrit, toujours en s'appuyant sur l'autorité de Bergaigne : « Les Védas, où l'on « avait voulu voir la première effusion lyrique de l'humanité, ne « sont des chants ni primitifs, ni naïfs : ce sont des œuvres « savantes postérieures à l'an 1000 avant notre ère, et mises par « écrit vers le IIIe siècle après Jésus-Christ[2]. »

Une objection d'un autre genre contre l'ancienneté du Rig-Véda a été faite par M. J. Halévy. Le principal argument de ce savant est puisé dans l'étude des alphabets indiens. D'après lui, les écritures en usage dans l'Inde seraient d'origine sémitique et n'auraient été transmises aux Aryens qu'au moment de la conquête d'Alexandre. « C'est vers 325 avant Jésus-Christ, dit-il, qu'il faut « fixer l'inauguration définitive du *brahma-lipi* comme l'écriture « propre de l'Inde, adaptée à l'expression de la langue sanscrite. « Il s'ensuit nécessairement que les livres sacrés de quelque secte « indienne que ce soit, n'ont pu être mis par écrit avant la con- « quête d'Alexandre qui est l'an 330 avant Jésus-Christ[3]. »

A vrai dire, tous ces arguments ne sauraient en rien diminuer l'ancienneté du Rig-Véda.

Sans doute les hymnes védiques consistent dans la description du sacrifice. Mais il ne s'agit pas du sacrifice organisé, expression

[1] S. Lévi, Abel Bergaigne et l'indianisme *(Revue Bleue*, mars 1890, p. 264).

[2] Fouillée, Le peuple grec, Esquisse psychologique *(Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1898, p. 49, note).

[3] J. Halévy, *Nouvelles observations sur les écritures indiennes*, 1895, p. 60-61.

d'un culte constitué. Comme M. Regnaud l'a montré dans ses différents ouvrages, le sacrifice, tel que nous le dépeint le Rig-Véda, a pour but le simple entretien du feu à un moment où les moyens de le produire à volonté faisaient défaut. Bergaigne a donc eu raison de croire, comme le dit M. Regnaud, « que les hymnes « védiques ont été composés dans l'intention précise de les « employer à la célébration du sacrifice. Mais, loin de les rajeunir, « cette constatation oblige au contraire à les considérer comme « fort anciens, si l'on tient compte de ce double fait qu'ils suppo- « sent un état du culte du feu aussi rudimentaire que possible, et « que le sacrifice, sous un aspect aussi simple, peut remonter, « comme le prouvent toutes les civilisations anciennes qui l'ont « pratiqué, à l'antiquité la plus reculée[1]. »

Reste l'objection de M. Halévy. Or, tout bien considéré, de cette objection un seul fait se dégage : à savoir que le Rig-Véda aurait été fixé par l'écriture à l'époque d'Alexandre le Grand. Mais il ne s'ensuit pas que les hymnes védiques aient été composés à cette époque seulement. Pendant de longs siècles, ils ont pu être l'objet d'une tradition orale. M. Halévy le reconnaît lui-même, lorsqu'il rapporte l'opinion de certaines sectes de l'Inde : « D'après « la croyance de ces deux sectes (les Piṭaka bouddhistes et les « Jaïna), dit-il, les livres religieux se seraient transmis oralement « de génération en génération, jusqu'au moment où ils furent mis « par écrit pour l'instruction des fidèles[2]. »

Un fait analogue s'est d'ailleurs produit en Grèce en ce qui concerne la poésie homérique. On est assez d'accord pour faire remonter celle-ci au IXe siècle avant Jésus-Christ. Elle n'a guère pu être fixée par l'écriture qu'au VIe avant Jésus-Christ, puisque, à cette époque seulement, les alphabets grecs, comme en témoignent les inscriptions, font leur apparition. Donc, du IXe au VIe siècle elle a été transmise par la tradition orale.

Enfin, et d'une façon générale, le développement historique de

[1] Regnaud, *Etudes védiques et post-védiques*, p. 59.
[2] J. Halévy, *Nouv. Observ. sur les écritures indiennes*, p. 61.

la littérature hindoue n'est-il pas la plus sûre garantie de l'ancienneté du Rig-Véda ? Quelle est la source des *Brāhmaṇas* et des *Upaniṣads*, sinon les hymnes védiques ? La question qui nous occupe nous semble par là résolue, et c'est en somme à l'opinion de M. Max Müller qu'il faut revenir.

Une des particularités les plus remarquables du Rig-Véda, celle qui lui a valu toute sa fécondité mythique, c'est le style dans lequel il est rédigé.

L'étrangeté du style védique a souvent frappé les commentateurs. « Une portion considérable du Rig-Véda, dit Whitney[1], est « une pure poésie machinale, d'origine artificielle, rapiéçage de « lieux communs réunis par des combinaisons nouvelles, ou un « remaniement de vieux thèmes, avec des allusions mystiques et « inexplicables, des concetti tirés par les cheveux et une phraséo- « logie pénible, qu'il est impossible de traduire en produisant « un sens suivi, parce que cet élément y faisait défaut dès le « commencement. »

M. Barth n'est pas d'un avis différent, car il écrit : « Les « Rishis usent et abusent de rengaines consacrées ; ils jouent avec « elles ; elles sont le jargon mystique, le patois de Chanaan de « l'époque. Aussi, plus une association de mots est chez eux fré- « quente, moins elle est précise. Ajoutez que l'origine de ces « formules a pu être d'un puéril à défier toute sagacité moderne[2]. »

« La rhétorique védique, lisons-nous encore dans un mémoire « de Bergaigne[3], est une rhétorique bizarre qui paraît avoir

[1] Whitney, Le prétendu hénothéisme du Véda *(Rev. de l'hist. des relig.*, VI, 138).

[2] Barth, Bulletin des religions de l'Inde *(Rev. de l'hist, des relig.*, XI, 41).

[3] Bergaigne, Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Véda *(Mem. de la Soc. de ling. de Paris*, IV. 96 sqq.).

— Cf. encore au sujet de la rhétorique védique :

Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 4.

A. Hirzel, *Gleichnisse und Metaphern im Rig-Veda*, p. 3 et 7.

Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, p. 67-68.

« effarouché jusqu'à ce jour les interprètes les plus autorisés du
« Rig-Véda. Plutôt que d'y conformer leurs traductions, ils ont,
« pour éviter l'étrangeté des figures et surtout la cacophonie des
« métaphores discordantes, recouru un peu à tous les moyens....
« Les auteurs des hymnes ne sont jamais plus satisfaits d'eux-
« mêmes que lorsqu'ils ont assemblé des expressions qui hurlent
« d'effroi d'être accouplées. »

Un style aussi métaphorique et conséquemment aussi obscur que celui du Rig-Véda est difficile à analyser. Essayons cependant d'indiquer les différents procédés dont il est le résultat.

Parmi ces procédés, un des plus fréquemment employés est la *personnification*.

Un objet inanimé se trouve le plus souvent personnifié par le fait que le mot qui le désigne est construit comme sujet d'un verbe de mouvement. Exemples :

I. 1. 5. *agniḥ... devó devébhir á gamat.*
« Le feu... brillant est venu au moyen des brillants. »
I. 1. 2. *agniḥ... sá devân éhá vakṣati.*
« Que le feu que voici apporte ici les brillants ! »

Dans quelques cas, un objet inanimé est représenté métaphoriquement comme doué d'attributs, physiques ou moraux, appartenant à des êtres animés. Exemples :

I. 44. 13. *çrudhi çrutkarṇa... agne.*
« Entends, ô feu qui as des oreilles pour entendre ! »
III. 14. 1. *agniḥ çoçiṣkeçaḥ.*
« Le feu à la chevelure lumineuse... »
I. 1. 5. *agniḥ... citráçravastamaḥ.*
« Le feu à la voix très brillante... »
I. 31. 1. *tvám agne... abhavaḥ... sákhā.*
« Toi, ô feu, tu étais le compagnon. »

D'autre part, la personnification peut porter sur de simples adjectifs employés substantivement, comme dans les passages suivants :

II. 36. 4. *á vakši devân ihá vipra.*
« Apporte ici les brillants, ô agité ! »
III. 47. 3. *pāhi sómam índra.*
« Bois le soma, ô ardent ! »
I. 35. 11. *rákšā ca no ádhi ca brūhi deva.*
« Prends-nous et parle en haut, ô brillant ! »
I. 35. 2. *savitá ráthenā devó yāti.*
« Le brillant qui fait couler s'avance au moyen de son char. »
I. 35. 8. *hiraṇyākšáḥ savitá deváḥ...*
« Le brillant qui fait couler, qui a un œil d'or... »

Enfin on rencontre des personnifications d'abstractions. Le passage suivant en est une preuve :

I. 29. 4. *sasántu tyá árātayo bódhantu... rātáyaḥ.*
« Que les absences de dons s'endorment, que les dons s'éveillent ! »

Ici, grâce à un artifice de style, une pure abstraction, *árātayaḥ*, « *les absences de dons* », se trouve personnifiée.

A côté des personnifications, et en nombre plus considérable encore, le Rig-Véda présente des *comparaisons*.

Ces comparaisons sont de deux sortes ; explicites et implicites. Dans les premières, le nom de l'objet comparé et celui qui sert de comparaison sont réunis l'un à l'autre par l'une des conjonctions *ná*, *iva* ou *yathā*, « *comme* ». Exemples :

II. 4. 1. *huvé... agním... mitrá iva yáḥ.*
« J'appelle le feu qui (est) comme un ami. »
III. 18. 1. *bhávā no agne... sákheva... pitáreva.*
« Sois pour nous, ô feu, comme un compagnon, comme deux pères ! »
I. 69. 5. *putró ná jātáḥ... agníḥ.*
« Le feu étant né est comme un fils. »
VIII. 82. 8. *yó apsú candrámā iva sómaḥ.*
« Le soma qui (est) comme la lune dans les eaux. »

VI. 4. 6. *sûryo ná... ágne...*
« O feu, (qui es) comme le soleil ! »

Dans les comparaisons implicites, ou substitutions, on ne trouve plus qu'un seul terme : à savoir celui qui a servi de comparaison et qui subsiste seul, après avoir pour ainsi dire absorbé le terme qui lui était primitivement comparé.

Telle est la comparaison implicite :

I. 105. 1. *candrámā apsú.*
« La lune dans les eaux. »
qui sert à désigner le soma, et qui s'explique par la comparaison explicite signalée plus haut :
VIII, 82. 8. *yó apsú candrámā iva sómaḥ*
« Le soma qui (est) comme la lune dans les eaux. »

De même :

VII. 61. 1. *úd.... eti sûryaḥ.*
« Le soleil s'élève. »
est une comparaison implicite désignant le feu.
Cf. VI. 4. 6. *sûryo ná... ágne.*
« O feu, (qui es) comme le soleil. »

Le *dédoublement* consiste à représenter un même objet dans des situations variées et sous des noms variés, pour éveiller l'idée de plusieurs objets différents.

Par exemple, dans le vers :

III. 24. 4. *ágne viçvebhir agníbhir devébhir mahayā giraḥ.*
« O feu, au moyen de tous les feux brillants, fais grandir les chants ! »
un même objet, le feu, est représenté comme dédoublé.

En effet, la construction du mot *agni*, d'une part au vocatif singulier, *ágne*, d'autre part à l'instrumental pluriel, *agníbhiḥ*, éveille dans l'esprit du lecteur. l'idée, non pas d'un seul et même objet considéré dans deux situations différentes, mais de deux

objets dictincts dont l'un se servirait de l'autre pour réaliser une fin déterminée.

Au dédoublement s'oppose *l'identification*. Ce nouveau procédé consiste, en effet, à désigner sous un seul et même terme deux ou plusieurs objets parfaitement distincts.

Une identification fréquente dans le Rig-Véda est celle des sacrificateurs avec leurs offrandes, c'est-à-dire avec les libations.

Nous en citerons un exemple :

I. 174. 1. *pāhy àsura tvám asmán.*
« Toi, l'animé, bois-nous ! »

Evidemment, ce que le (feu) animé est invité à boire, ce ne sont pas les sacrificateurs eux-mêmes, désignés ici par le pronom *asmán*, mais les libations qu'ils apportent. Cf. d'ailleurs :

III. 47. 3. *pāhi sómam indra.*
« Bois le soma, ô ardent ! »

Le même mot, *asmán*, désigne donc, grammaticalement les sacrificateurs, et, réellement les libations : il y a identification des premiers avec les secondes.

Il convient enfin de rappeler *l'antithèse* à laquelle la rhétorique védique a recours quand il s'agit de mettre en opposition deux idées ou deux termes :

Ainsi le vers que nous avons cité plus haut à propos des abstractions personnifiées est une antithèse :

I. 29. 4. *sasántu tyá árātayo bódhantu.... rātáyaḥ.*
« Que les absences de dons s'endorment, que les dons s'éveillent ! »

Voici encore d'autres exemples très caractéristiques d'antithèses :

X. 72. 2 *ásataḥ sád ajāyata.*
« L'être est né du non-être. »
IV. 1. 1. *ámartyaṃ yajata mártyeṣu.*
« Sacrifiez (faites croître) le non-mort dans les morts ! »

Nous avons signalé les principaux procédés du style védique. Mais il ne faut pas oublier que toutes ces figures se combinent entre elles d'une manière plus ou moins compliquée, et que la métaphore s'allie souvent au terme propre. On obtient alors des passages tels que celui-ci, choisi d'ailleurs parmi les plus simples :

III. 2. 3. *krátvā dákšasya tárušo vidharmaṇi devâso agnim janayanta cittibhiḥ.*

« Au moyen de l'action de celui qui est habile et actif, (et) au moyen de leurs éclats, les brillants ont fait naître le feu dans le soutien. »

Cette combinaison de termes propres et de termes métaphoriques engendre parfois des paradoxes ou des énigmes.

Exemple de paradoxe :

I. 164. 2. *saptá yuñjanti rátham ékaçakram éko áçvo vahati saptánāmā*
trinâbhi cakrám ajáram anarváṃ yátremâ viçvā bhuvanâdhi tasthúḥ.

« Sept (chevaux) attellent le char qui n'a qu'une roue ; un seul cheval porte les choses qui ont sept caractères distinctifs. — Il y a une roue à trois moyeux, qui est toujours là, qui ne s'en va pas (et) dans laquelle se tiennent tous ces êtres [1]. »

Exemple d'énigme :

I. 164. 4. *kó dadarça prathamáṃ jáyamānam asthanvántaṃ yád anasthâ bibharti*
bhûmyā ásur ásṛg ātmá kvà svit kó vidvâṅsam úpa gāt prášṭum etát.

« Qui a vu le premier né, lorsque celle qui est sans os porte celui qui a des os ? — Où est le souffle, le sang, la respiration de la terre ? Qui est allé le demander à qui le sait [2] ? »

[1] Trad. Regnaud. *Etudes védiques et post-védiques*, p. 6.
[2] *Ibid.*, p. 8.

Etant donnée cette obscurité du style védique, on s'explique les difficultés que doivent surmonter les commentateurs, et l'échec de plus d'une tentative d'interprétation.

Il nous reste une dernière question à examiner à propos du Rig-Véda, à savoir quels en sont les auteurs.

Ces auteurs sont connus sous le nom générique de Ṛṣis. On désigne ainsi d'anciens sages qui, inspirés des dieux, auraient composé, non seulement les hymnes védiques, mais encore une grande partie des documents brâhmaniques postérieurs. Les Ṛṣis seraient à l'Inde ce qu'auraient été à la Grèce les poètes mythiques Orphée, Linus, Amphion, etc.

En réalité, il n'y pas eu de Ṛṣis, et nous sommes ici en présence d'une légende engendrée par l'amphibologie verbale.

Le mot *ṛṣi* est, en effet, un adjectif vraisemblablement dérivé du radical *arc*, *ṛc*, *arṣ*, *ṛs*, « *chanter* » ; *ṛṣi* signifie donc « *chanteur* ». A ce titre, nous le rencontrons dans le Rig-Véda comme attribut du nom du feu. Exemple :

I. 31. 1. *tvám agne prathamó áṅgirā ṛṣir devó devânām abhavaḥ sákhā.*

« Toi, ô feu ! tu étais en avant, agile, chanteur, brillant compagnon des brillants. »

Le feu est dit « *chanteur* » à cause des crépitements qu'il fait entendre lorsque le sacrifice s'accomplit.

Mais souvent le mot *ṛṣi* est employé substantivement. Il désigne alors, soit les flammes crépitantes, soit les libations qui pétillent, elles aussi, lorsqu'on les allume. Dans ce dernier cas, de beaucoup le plus fréquent, *ṛṣi* devient synonyme de *sóma pávamāna*. Telle est, par exemple, l'acception du mot *ṛṣi* dans les deux passages suivants :

I. 1. 2. *agniḥ pûrvebhir ṛṣibhir íḍyo nûtanair utá.*

« Le feu digne d'être appelé au moyen des chanteurs anciens et (des chanteurs) actuels. »

VII. 70. 4. *caniṣṭâṃ devā óṣadhīṣv apsú yád yogyâ açnávaithe ṛṣīṇām.*

« O vous, les deux brillants, réjouissez-vous dans les plantes, dans les eaux, puisque vous obtenez les attelages des chanteurs ! »

Cet emploi de l'adjectif *ṛṣi* en tant que substantif et la personnification verbale dont ce mot est souvent l'occasion prêtaient à l'erreur et à l'amphibologie. Peu à peu, on oublia qu'il s'agissait soit du feu, soit du soma, et les Ṛṣis devinrent des chanteurs, des poètes, les auteurs des hymnes védiques.

On est même allé jusqu'à donner les noms de ces Ṛṣis. Ainsi le *Çatapatha-Brāhmaṇa* fournit la liste des sept principaux [1]. *Bharádvāja* serait le nom de l'un d'entre eux.

Or, si les Ṛṣis en général désignent le feu ou le soma, le mot *bharádvāja* doit s'appliquer à l'un ou à l'autre de ces éléments du sacrifice.

Bharádvāja est, en effet, un composé d'apposition qui sert à désigner le soma en tant que « *support* » des flammes *(bhárat, ce qui porte, supporte)* et en tant que « *breuvage fortifiant* », *(vája)* dont elles se nourrissent. Aussi, peut-on, comme au vers VI. 48, 7, dire du feu qu'il est « enflammé dans le *bharádvāja* » :

bṛhádbhir agne arcíbhiḥ çukréṇa deva çociṣā
bharádvāje samidhānáḥ...

« Au moyen des choses fortes (les somas qui deviennent) tes rayons, au moyen de ton éclatante lumière, ô feu, enflammé dans le breuvage fortifiant (qui te) supporte... »

Evidemment, le mot *bharádvāja* désigne ici la libation, le soma, et non un chantre védique. La construction de ce mot au locatif n'est-elle pas d'ailleurs une preuve manifeste qu'il ne s'agit nullement du nom d'un auteur ?

Un autre poète s'appellerait, dit-on, *Çyāváçva* [2].

[1] *Çat-Brāh*, XIV, 5, 26.
[2] Cf. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda.*

Or, *çyāvâçva*, composé possessif formé de *çyāvá*, « *brun* », et de *áçva*, « *cheval* », est un adjectif signifiant « *celui qui a des chevaux bruns* ». A ce titre, c'est une épithète du soma ou de la libation, dont « *les chevaux bruns* » métaphoriques sont les flammes qui la surmontent et sont censées l'atteler.

Nous traduirons donc le vers V. 81. 5 :

çyāvâçvas te savita stómam ānaçe.

> « Celui qui a des chevaux bruns a obtenu le chant pour toi, ô toi qui fais couler! »,

et nous expliquerons :

« O toi, feu! qui fais couler la libation, le soma que tu surmontes de tes flammes, te fait crépiter en se donnant à toi. »

Il nous serait facile d'appliquer à tous les prétendus noms d'auteurs contenus dans le Rig-Véda les remarques que nous venons de faire à propos des mots *bharádvāja* et *çyāvâçva*. Notre enquête, pour être plus longue, ne serait pas plus significative. Concluons donc qu'il n'y a dans les hymnes aucun nom d'auteur. Le Rig-Véda est l'œuvre d'une tradition anonyme : telle est la solution qui, jusqu'à nouvel ordre, nous semble la plus raisonnable.

CHAPITRE VII

L'EXÉGÈSE VÉDIQUE CONTEMPORAINE

Un document aussi important que le Rig-Véda, à la fois par son contenu et par son ancienneté, qualités qui en font la source de toute la littérature hindoue, devait donner lieu à un nombre considérable de travaux exégétiques. Ceux-ci n'ont pas manqué en effet.

L'Inde déjà nous offre une série d'études pleines d'intérêt en tant que recherches initiales. Nous signalerons :

le *Nirukta*, attribué à Yâska [1],
le *Prātiçākhya* du Rig-Véda [2],
et la Grammaire de Pâṇini [3].

Ces ouvrages sont surtout lexicographiques et grammaticaux. En ce qui concerne le fond même des hymnes védiques, l'Inde ancienne nous a encore laissé des commentaires connus sous le nom de *Brāhmaṇas*.

Les *Brāhmaṇas* sont des ouvrages diffus et qu'on peut qualifier d'étranges. Ce sont des commentaires liturgiques des Védas. Leur intérêt provient de ce fait qu'ils montrent comment tout un rituel compliqué a été dégagé des formules védiques.

[1] Edition du Paṇḍit Satyavrâta Sâmaçramî (*Bibliotheca indica*, 1882).
[2] Edition A. Régnier, 1856-1858.
[3] Edition Böhtlingk, 1839-1840.

Nous devons enfin, pour en terminer avec l'exégèse hindoue, signaler le commentaire de Sâyaṇa [1].

Sâyaṇa vivait au XIVe siècle de notre ère. Son œuvre est une sorte de commentaire perpétuel du Rig-Véda, et résume vraisemblablement une bonne partie des travaux hindous parus jusqu'à cette époque.

En Occident, les études d'exégèse védique, abstraction faite des travaux de Rosen [2], furent inaugurées, il y a un demi-siècle environ, par Langlois [3] en France, et par H. Wilson [4] en Angleterre. L'œuvre de ces deux savants n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt historique. Il ne leur en reste pas moins l'honneur d'avoir frayé la voie à ceux qui, en les suivant, devaient corriger et compléter leurs interprétations.

Avec Roth et M. Max Müller commencent les travaux véritablement scientifiques sur le Rig-Véda. Ces travaux sont nombreux. Nous allons les passer rapidement en revue et montrer dans quel esprit ils sont conçus.

A. Interprétations naturalistes.

La tendance à l'explication naturaliste prédomine dans les études modernes d'exégèse védique. La plupart des commentateurs voient dans les hymnes du Rig-Véda une mythologie et une théologie inspirées à leurs auteurs par le spectacle des phénomènes naturels [5].

[1] Publié par M. Max Müller dans son édition du Rig-Véda : *Rig-Veda-Sanhita..... with the commentary of Sâyaṇacharya*, 6 vol. in-4°, 1849-1874.

[2] Fr. Rosen, *Rig-Veda-Sanhita, liber primus sanskrite et latine*, London, 1838.

[3] *Rig-Véda* ou *Livre des Hymnes*, traduit du sanscrit par Langlois, 4 vol., Paris, 1848-1851. — Seconde édition, 1 vol. 1872.

[4] *Rig-Veda-Sanhita*, translated by H. Wilson, 6 vol., 1850-1888. — Réédition à partir de 1866 par Wilson et Cowell.

[5] On trouvera un exposé des principales interprétations modernes du

1. Interprétation de Roth

Les ouvrages de Roth[1] ont surtout rapport à la philologie lexicographique et grammaticale du Rig-Véda. Ils sont d'une importance considérable en ce sens qu'ils ont montré les défauts des commentaires hindous : à l'autorité de Yâska et de Sâyaṇa, Roth a, en effet, substitué une méthode logique appuyée sur les résultats fournis par l'étymologie et la philologie comparée.

En ce qui concerne la mythologie même du Rig-Véda, Roth ne paraît pas s'être attaché d'une façon exclusive à telle ou telle doctrine. Il a puisé à la fois dans la tradition hindoue et dans les travaux modernes. Il penche en définitive vers le naturalisme, auquel il semble avoir été amené par une interprétation purement et strictement logique des textes védiques. Pour demeurer conforme à cette sévère logique, il n'a pas craint de multiplier les différents sens d'un même mot, s'exposant ainsi à tomber dans l'arbitraire.

2. Hypothèse de M. Max Müller

En matière d'exégèse védique, M. Max Müller préconise nettement l'interprétation naturaliste[2]. D'après ce savant, le Rig-Véda

Rig-Véda dans P. Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, p. 33-60.

[1] Roth est l'auteur exclusif de la partie védique du *Sanscrit Wörterbuch*, par Roth et Böhtlingk.

Il a écrit en outre :

Zur Litteratur und Geschichte des Veda. 1846, et différents articles dans les périodiques suivants :

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft; Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, et dans les *Indische Studien* de Weber.

[2] Les ouvrages de M. Max Müller qu'il convient de consulter à propos de l'exégèse du Rig-Véda, sont les suivants :

Rig-Veda-Sanhita, 6 vol. in-4°, 1849-1874.

A history of ancient sanskrit Litterature, 1839.

contient la forme la plus ancienne des mythes indo-européens. Et que sont ces mythes? « De simples noms de phénomènes « naturels, graduellement obscurcis, puis personnifiés et déifiés [1]. » Ces phénomènes sont produits par le soleil, l'aurore, le ciel, la terre, le vent, le feu, les eaux, etc. Souvent cependant ils sont désignés dans le Rig-Véda par leurs noms primitifs ; il ne prêtent donc pas à la mythologie. D'où vient alors le mythe ? Il est le résultat de ce que M. Max Müller appelle une *maladie du langage*, *language disease*. Cette maladie consiste dans le fait de changer certains sons des mots primitifs et de donner ainsi naissance aux noms mythiques [2].

Telle est l'origine verbale des mythes. Quant à leur histoire, elle s'explique par les mêmes causes auxquelles ils doivent déjà leur origine. L'homme primitif a eu l'imagination frappée par le spectacle qu'offre la nature dans le jeu de ses éléments variés. Ils a traduit ses impressions à l'aide de formules imagées, dans lesquelles les éléments de la nature étaient à la fois personnifiés et divinisés. La mythologie atteignit enfin son complet développement lorsque ces formules, modifiées dans leur sens et dans leur expression par la *maladie du langage*, furent considérées comme s'appliquant à des êtres réels et vivants.

3. Théorie de A. Kuhn

A. Kuhn fut l'émule de M. Max Müller. Tous deux sont parti-

Nouvelles Leçons sur la science du langage, trad. fr., 2 vol., 1867-1868.
Essais sur l'histoire des religions, trad. fr., 1872.
Essais sur la mythologie comparée, trad. fr., 2e édition, 1874.
Origine et développement de la religion, trad. fr., 1879.
Vedic Hymns, part. I, trad. angl., 1891.
Nouvelles Études de mythologie, trad., fr., 1898.

[1] *Essais sur la mythologie comparée*, p. 99.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 209 sqq.

sans de l'interprétation du Rig-Véda dans le sens naturaliste. Il existe toutefois entre leurs doctrines une différence assez considérable.

Pour M. Max Müller, la mythologie a sa source dans la contemplation de la nature à l'état normal, pour ainsi dire. C'est le développement régulier des phénomènes, et en particulier des phénomènes lumineux, qui a surtout frappé l'imagination de l'homme primitif.

D'après Kuhn, au contraire, ce sont les troubles atmosphériques qui ont fait impression sur l'homme et déterminé le sens de ses croyances. Parmi ces différents troubles, l'orage doit être signalé en premier lieu, car sa description fut la source de la mythologie indo-européenne. Le Rig-Véda en fournit la preuve. Les hymnes védiques ont pour objet le feu et le soma. Or le feu, selon A. Kuhn[1], était considéré par les Aryens comme apporté du ciel sur la terre, grâce à l'éclair qui sillonne le nuage. Ce nuage est figuré par un arbre au sommet duquel un aigle vient chercher le soma, la liqueur des dieux. Tels sont les deux éléments mythiques principaux contenus dans le Rig-Véda, et autour desquels se groupent, comme autant de variantes, tous les autres récits et toutes les autres légendes.

4. Interprétation de Grassmann

Comme Roth, dont il fut le disciple[2], Grassmann s'est livré surtout à des études de lexicographie et de philologie. Il en a con-

[1] A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, 1859 ; 2e édition, 1885.

Cf. aussi de A. Kuhn, différents articles dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*.

[2] A l'enseignement de Roth se rattachent encore les ouvrages suivants :

K. Geldner et A. Kaegi, *Siebenzig Lieder des Rig-Veda*, mit Beiträgen von R. Roth, 1875.

Zimmer, *Altindisches Leben*, 1879.

A. Kaegi, *Der Rig-Veda, die älteste Litteratur der Inder*, 1881.

signé les résultats dans son *Wörterbuch zum Rig-Véda*[1], ouvrage précieux et d'une incontestable utilité, mais auquel il convient de reprocher la trop grande multiplication des sens d'un même mot.

Outre ce lexique, Grassmann a laissé une traduction du Rig-Véda sous forme métrique[2]. La conception mythologique qu'il défendait s'y révèle nécessairement. C'est un naturalisme général, qui se rapproche tantôt de l'interprétation de A. Kuhn, tantôt de celle de M. Max Müller[3].

5. Théorie de M. Ludwig

L'œuvre à la fois la plus complète et la plus importante qui ait été écrite jusqu'ici sur le Rig-Véda, est celle de M. Ludwig.

Elle comprend six volumes.

Les deux premiers constituent une traduction littérale des hymnes du Rig-Véda[4].

Le troisième volume est une introduction générale à l'ensemble de l'ouvrage[5].

Les quatrième et cinquième parties consistent en un commentaire de la traduction[6].

Le sixième volume enfin comprend un index, un glossaire et l'ensemble des remarques et conjectures auxquelles a été amené l'auteur[7].

[1] H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 1873.

[2] H. Grassmann, *Rig-Veda übersetzt und erläutert*, 2 vol., 1876-1877.

[3] Au sujet des interprétations de Grassmann, de M. Ludwig et de Bergaigne, on trouvera quelques renseignements utiles dans A. Girard, *le Rig-Véda et ses derniers exégètes*, 1886.

[4] A. Ludwig, *Der Rig-Veda oder die heiligen Hymnen der Brahmana*, 2 vol., 1876.

[5] A. Ludwig, *Die Mantralitteratur und das alte Indien, als Einleitung zur Uebersetzung der Rig Veda*, 1878.

[6] A. Ludwig, *Commentar zur Rig-Veda-Uebersetzung*, 2 vol., 1883.

[7] A. Ludwig, *Register der Belegestellen, Verzeichniss des Conjec-*

La doctrine de M. Ludwig peut se résumer en ces deux mots : naturalisme et évhémérisme.

A l'instar en effet des exégètes précédents, M. Ludwig est partisan d'une interprétation du Rig-Véda dans le sens naturaliste. Pour lui, cependant, le naturalisme des hymnes n'est pas primitif. Les Hindous étaient déjà en possession d'un système théologique lorsque le développement de leur race les obligea de quitter leur pays d'origine et de s'avancer vers les régions intertropicales. Ce séjour nouveau modifia leurs idées et leurs croyances. Ils furent vivement impressionnés par des phénomènes atmosphériques qui leur avaient été inconnus jusque-là, comme le bruit du tonnerre et la lueur des éclairs. Ils furent naturellement portés à attribuer ces phénomènes à leurs dieux, et leurs conceptions religieuses revêtirent ainsi le caractère d'un culte des forces naturelles.

Mais jusqu'au moment où s'effectua cette transformation, la religion des Hindous était différente. Elle reposait, à l'époque védique proprement dite, sur cette idée que l'existence des hommes n'est possible que grâce aux Dieux. Ceux-ci doivent accorder à l'humanité certaines faveurs, et leur libéralité ne se manifeste que si des offrandes leur sont faites par l'intermédiaire des prêtres. Les prêtres ou brâhmanes jouaient donc un rôle des plus importants ; leur fonction était sacrée, et il fallait, avant de faire appel aux dieux eux-mêmes, se concilier leur faveur. En résumé, trois éléments constituent, selon M. Ludwig, la religion védique des temps primitifs : 1° la foi en la libéralité des dieux ; 2° le sacrifice qui leur est offert par les prêtres ; 3° la bonne harmonie du peuple avec les prêtres[1].

Les tendances évhéméristes de M. Ludwig méritent aussi d'être signalées. Pour lui, il y a dans le Rig-Véda des noms

turen, Glossar, sachliches und grammatisches Repertorium für den Rig-Veda, 1888.

A ces six volumes il convient enfin de joindre, du même auteur : *Ueber Methode bei Interpretation des Rig-Veda*, 1890.

[1] A. Ludwig, *Die Mantralitteratur und das alte Indien*, p. 202. sqq.

propres qui correspondent à des réalités historiques et géographiques. De même, il prétend lire certaines descriptions de guerres ou de combats, reconstituer des généalogies et des castes tout entières, etc.

6. Interprétation de M. Hillebrandt

Comme M. Max Müller, M. Hillebrandt fournit du Rig-Véda une explication franchement naturaliste.

Sous le mot *sûrya*, par exemple, il faut entendre le soleil divinisé. Il s'agit encore du soleil lorsqu'il est question de *savitár*, de *vivásvat* [1].

Váruna et *mitrá* sont identifiés à la lune et au soleil [2]. Le soma surtout, la liqueur du sacrifice, représente la lune[3]. De même, tous les autres dieux dont s'est occupé jusqu'ici M. Hillebrandt, ont leur substrat et leur prototype dans un astre ou dans quelque élément naturel.

7. Interprétation de M. Oldenberg

Nous retrouvons chez M. Oldenberg la même explication naturaliste du Rig-Véda [4].

[1] A. Hillebrandt, *Veda-Interpretation*, Breslau, 1895.

[2] A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, 1891, I, 535. — M. Hillebrandt toutefois ne donne pas cette identification comme absolument certaine.

[3] A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 274. — Cf. aussi *Veda-Interpretation*.

[4] M. Oldenberg a consacré à l'exégèse védique les travaux suivants :

Die Hymnen des Rig-Veda, I, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*, 1888.

Die Religion des Veda, 1894.

Il continue en outre la traduction anglaise du Rig-Véda commencée en 1891 par M. Max Müller dans les *Sacred Books of the East*, publiés par l'université d'Oxford. Cette traduction comprend à l'heure actuelle deux volumes :

« Dans la croyance védique, dit-il, l'univers qui environne « l'homme est animé dans toutes ses parties. Le ciel et la terre, « les montagnes, les forêts, les arbres et les pierres, l'eau qui « coule sur la terre et celle qui descend des nuages célestes : « tout est rempli d'esprits vivants qui tantôt sont favorables à « l'homme, tantôt lui sont contraires [1].»

M. Oldenberg, il est vrai, ne fonde pas son opinion sur les hymnes védiques seulement. Il s'appuie en outre sur le *Yajur-Véda* et sur l'*Atharva-Véda*. Il fait appel enfin à ce qu'il nomme « *die jüngere vedische Literatur* [2] », c'est-à-dire aux documents post-védiques, les *Brāhmaṇas* et les *Sūtras* liturgiques. Il emploie donc une méthode analogue à celle de MM. Pischel et Geldner, et s'expose en conséquence à toutes les difficultés et objections qu'entraîne un tel procédé d'investigation [3].

Vedic Hymns, part. I, par M. Max Müller, 1891 (vol. XXXII des *Sacred Books of the East).*

Vedic Hymns, part. II, par M. Oldenberg, 1897 (vol. XLVI des *Sacred Books of the East).*

[1] Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 39.

[2] *Ibid.*, p. 22.

[3] La méthode de MM. Pischel et Geldner consiste à expliquer le Véda surtout par la tradition indigène. (Cf. *Vedische Studien*, t. I, 1889 ; t. II, 1897).

Pour ces savants, le Rig-Véda est un document hindou ; il doit être compris et interprété comme tel. Il faut donc mettre au service de l'exégèse védique toute la science des antiquités de l'Inde. La tradition hindoue n'a pas subi de modifications depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque classique. Le sanscrit classique fournit en conséquence les plus précieux renseignements pour l'explication et l'interprétation des textes anciens. C'est pourquoi, on établira le sens certain des mots védiques en remontant du connu, c'est-à-dire du sens de ces mêmes mots dans la langue classique, à l'inconnu, à la signification qu'ils doivent avoir dans les hymnes védiques. — Fidèles à cette méthode, MM. Pischel et Geldner consultent en effet toute la littérature post-védique : les *Brāhmaṇas*, les *Âraṇyakas*, les *Sūtras*, voir même le *Mahābhārata* ; et ils appliquent à la lexicographie du Véda les résultats de leurs recherches.

— Cette méthode serait excellente s'il était prouvé d'une façon absolument certaine que la tradition hindoue soit restée identique à elle-même depuis l'époque védique jusqu'à la période classique. Or rien n'est moins sûr. Il est fort probable, au contraire, que les mœurs de l'Inde au temps du

B. Critique des interprétations naturalistes.

Est-il permis d'admettre l'opinion des commentateurs que nous venons de signaler? Est-il possible, avec eux, d'interpréter le Rig-Véda dans un sens naturaliste?

Dans les hymnes sans doute, et à plus d'une reprise, il est fait mention du soleil, *sūrya*, de la lune, *candrámas*, de l'aurore, *uṣás*, de la terre, *pṛthivî*. Un grand nombre de vers représentent comme vivantes et animées, les eaux, *áp*, les pierres, *grâvan*, les forêts, *vána*, voire même les plantes, *óṣadhi*, etc.

Du soleil il est dit, par exemple :

brâhmanisme n'étaient plus les mêmes qu'au temps védiques. La civilisation, comme toutes choses, est soumise à la loi de l'évolution; elle subit, en se développant, des modifications plus ou moins profondes. Pourquoi l'Inde ancienne aurait-elle fait exception?

Sans doute la littérature brâhmanique et même toute celle de l'époque classique ont leur source dans les documents védiques. Mais, comme le dit M. Regnaud (*le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, p. 58), « le brâhmanisme est un produit du védisme mal compris, c'est-à-dire commenté au hasard à une époque où le sens original en était perdu. Les brâhmanes ont expliqué et appliqué le Véda à peu près comme le moyen âge expliquait et appliquait les théories d'Aristote. En interprétant les hymnes au moyen de la littérature postérieure, on s'achemine vers des résultats aussi radicalement insuffisants et fautifs que ceux dont Albert le Grand serait l'inspirateur, s'il s'agissait de comprendre à son aide les doctrines du Stagyrite. »

Mais, dira-t-on, où est la preuve qu'il y a eu rupture de la tradition hindoue entre l'époque du Véda et la période classique ? Cette preuve réside dans un certain nombre de faits, à savoir : 1° l'existence des *Brāhmaṇas*, car le besoin de tels commentaires indique qu'on ne comprenait déjà plus les textes védiques ; 2° les modifications de la langue et de la lexicographie aux temps brâhmaniques ; 3° enfin la perte, à cette même période, d'une grande partie du lexique védique. Toutes ces raisons, que nous rappellerons d'ailleurs plus loin (Cf. ch. IX), infirment, à notre avis, la méthode de MM. Pischel et Geldner. La littérature classique de l'Inde n'explique pas les documents védiques : ceux-ci, au contraire, rendent compte du développement littéraire postérieur.

I. 50. 8. *saptá tvā harito ráthe váhanti deva sūrya*
çociṡkeçaṃ vicakṡaṇa.
« Les sept rouges te portent dans (ton) char, ô soleil à la chevelure lumineuse, toi qui brilles et rayonnes çà et là ! »

I. 124. 1. *udyán sū́rya urviyā́ jyótir açret.*
« Au moyen de la large (libation), le soleil en se levant a atteint la lumière. »

De même, au sujet de la lune, nous lisons :

I. 105. 1. *candrámā aspv àntár ā́ suparṇó dhāvate divi.*
« La lune (qui est) dans les eaux, vole oiseau dans le ciel. »

L'aurore, au même titre que le soleil ou la lune, est personnifiée :

I. 123. 3. ...*adyá bhāgáṃ vibhájāsi nṛbhya úṡo devi.*
« Tu partages aujourd'hui la part aux hommes, ô brillante aurore ! »

V. 45. 1. *uṡáso arcino guḥ.*
« Les aurores rayonnantes sont venues. »

Ailleurs, il s'agit de la personnification d'une forêt :

III. 1. 13. *apā́ṃ gárbhaṃ darçatám óṡadhīnāṃ vánā jajāna.*
« Le fœtus étincelant des eaux et des plantes, la forêt l'a engendré. »

Nous pourrions aisément multiplier ces citations. Des formules de ce genre sont fréquentes dans le Rig-Véda. Permettent-elles cependant de considérer les hymnes comme l'expression d'une croyance naturaliste ?

Certes, si l'on prend au propre ces formules, la conclusion naturaliste s'imposera. C'est ce qu'ont pensé tous les exégètes dont nous avons jusqu'ici rappelé les doctrines. Le problème se pose donc de la façon suivante : Le naturalisme apparent du Rig-Véda est-il réel ? A cette question nous répondons par la négative.

En effet, dans tous les passages analogues à ceux que nous venons de citer, on est en présence de ***substitutions***, ou, si l'on veut, de ***comparaisons implicites***. Lorsqu'on lit, par exemple :

VII. 61. 1. *ud... eti sûryaḥ.*
« Le soleil s'élève »,

il ne s'agit pas de l'astre lumineux, du soleil proprement dit. Seul, le nom de cet astre a été emprunté et substitué à celui du feu sacré. Le « soleil » désigne le « feu », *sûrya* = *agni*. La preuve évidente de ce fait, c'est que les substitutions en question proviennent de comparaisons explicites qui les préparent, et dont les exemples ne sont pas rares dans le Rig-Véda.

Ainsi, disons-nous, le nom du soleil tient lieu du nom du feu. En effet, au vers VI. 4. 6., nous rencontrons la comparaison explicite du feu avec le soleil :

sûryo ná... ágne.
« O feu, (qui es) comme le soleil ! »

De même, au vers VII. 8. 4., on dit que « le feu a de l'éclat comme le soleil » :

agniḥ... sûryo ná rócate.

Parfois la comparaison explicite est évidente, malgré l'absence de la particule conjonctive *(ná, iva* ou *yathā)* qui sert à l'exprimer. C'est le cas, par exemple, au vers VIII. 56. 5 :

agniḥ çukréṇa çociṣā...sûro arocata divi sûryo arocata.
« Au moyen de son éclatante lumière, le feu brillait (comme) le soleil ; dans le ciel il brillait (comme) le soleil[1]. »

Ce que nous disons du soleil s'applique également à la lune,

[1] M. Oldenberg traduit de même : « *Agni mit hellem Glanz leuchtete* ALS *Sonne ; am Himmel* ALS *Sonne leuchtete er.* » *(die Religion des Veda*, p. 108.)

à l'aurore, à la terre, aux eaux, aux forêts, etc. Les mots *candrámas*, *uṣás*, *pṛthivî*, *âpas*, etc., partout où on les rencontre dans le Rig-Véda, sont des substitutions désignant, soit le feu sacré, soit le soma, c'est-à-dire le liquide inflammable, la libation. Les comparaisons explicites suivantes d'où proviennent ces substitutions nous en sont les meilleurs garants :

VIII. 82. 8. *yó apsú candrámā iva sómaḥ.*
« Le soma qui (est) comme la lune dans les eaux[1]. »
X. 43. 7. *âpo ná... sómāsaḥ.*
« Les somas, (qui sont) comme des eaux. »
I. 57. 3. *...adhvará úṣo ná çubhra.*
« ...dans le combustible éclatant (qui est) comme l'aurore[2].... »

Comment aussi, s'il ne s'agit pas d'une substitution, expliquer les épithètes de *pravatvati*, « qui coule en avant » (V. 84. 1.) et de *vicāriṇi*, « qui va çà et là » (V. 84. 2.), appliquées à *pṛthivî*, « la terre »?

Ces considérations suffisent, pensons-nous, à ruiner définitivement toutes les tentatives d'exégèse naturaliste du Rig-Véda. Le naturalisme est dans les hymnes l'apparence seulement ; il cache une signification tout autre, que les interprétations liturgiques ont mise en évidence.

C. Interprétations liturgiques.

1. Théorie de Bergaigne

Frappé surtout d'une des plus graves objections que provoque la méthode de ses prédécesseurs, à savoir la trop grande

[1] Le Soma pavamâna, c'est-à-dire enflammé, brille, comme la lune, dans les eaux de la libation.

[2] Il s'agit évidemment du combustible enflammé, Soma pavamâna, identique au feu, Agni jâta.

multiplication des sens d'un même mot, Bergaigne fut amené à chercher une explication nouvelle du Rig-Véda. Il inaugura ainsi l'interprétation liturgique[1].

Il a lui-même caractérisé son œuvre en ces termes : « Ma « contribution à l'étude du Rig-Véda consiste essentiellement « en trois idées nouvelles... Les deux premières sont celles de la « contamination liturgique des mythes et du goût pour les images « incohérentes, aboutissant au paradoxe et à l'énigme proprement « dite. La dernière implique la nécessité d'une réaction énergique « contre la tendance à multiplier indéfiniment les sens d'un même « mot[2]. »

La méthode de Bergaigne est à la fois négative et positive. Elle est négative en ce qu'elle laisse de côté toute autorité, aussi bien la tradition hindoue que les commentaires occidentaux[3].

Elle est positive d'autre part, car elle consiste dans la comparaison de plusieurs passages, et permet de « confirmer l'interprétation naturellement indiquée par le sens ordinaire des termes[4] ».

En appliquant cette méthode, Bergaigne était profondément convaincu du caractère métaphorique du style védique[5]. Aussi la marche suivie par lui est-elle essentiellement différente de celle des commentateurs qui l'avaient précédé : MM. Roth « et Grassmann, dit-il, ne craignent pas, pour simplifier le sens « des hymnes, de compliquer souvent le vocabulaire; j'essaie au « contraire de rétablir la simplicité dans le vocabulaire en admet- « tant la complexité dans les idées[6]. »

La première remarque à laquelle Bergaigne fut conduit par la

[1] L'ouvrage fondamental de Bergaigne sur le Rig-Véda est *la Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, 3 vol., 1878-1883.

[2] Bergaigne, *la Religion védique*, III, 320.

[3] « On ne dira (pas) de moi que je jure par les paroles d'un maitre..... « Faisant un travail d'ensemble, je ne me croyais en principe obligé de « tenir compte que des travaux d'ensemble, c'est-à-dire des dictionnaires ». (*La Religion védique*, III, 276.)

[4] Bergaigne, *la Religion védique*, I, introd., v-vi.

[5] Cf., *Ibid.*, III, 335.

[6] *Ibid.*, I, introd., iv-v.

mise en pratique de ces principes est fondamentale. Elle est la clef même de tout son système : « J'avais fini, dit-il, par recon-« naitre que les interprétations exclusivement solaires, comme « les interprétations exclusivement météorologiques, en un mot « que les interprétations purement *naturalistes*, appliquées à « l'analyse des mythes du Rig-Véda, laissent toujours, ou pres-« que toujours, un résidu *liturgique*, et que ce résidu, le plus « souvent négligé jusqu'alors, en est précisément la partie la plus « importante pour l'exégèse des hymnes[1]. »

Ces lignes résument la doctrine de Bergaigne : pour lui les hymnes sont surtout *liturgiques*, mais ils sont aussi *naturalistes*. Entrons maintenant dans quelques détails.

Si la description du sacrifice remplit le Rig-Véda, celle des phénomènes de la nature n'y fait pas non plus défaut ; et les hymnes ont précisément pour but d'indiquer les rapports qui existent entre l'acte liturgique et les phénomènes célestes en particulier.

Ces rapports sont au nombre de trois. Bergaigne les définit de la façon suivante :

1° « Le sacrifice védique nous apparaît d'abord, dit-il, comme « une imitation de certains phénomènes célestes.

« Les phénomènes dont il s'agit peuvent se ramener à deux « groupes : ceux qui accompagnent le lever du soleil, et que « j'appellerai phénomènes solaires, ceux qui accompagnent après « une longue sécheresse la chute de la pluie, et que j'appellerai « phénomènes météorologiques. Dans l'un et l'autre groupe, la « mythologie védique distingue des éléments mâles et des élé-« ments femelles. L'élément mâle est, dans les phénomènes « solaires, le soleil lui-même, dans les phénomènes météorolo-« giques, l'éclair. Les éléments femelles correspondants sont « l'aurore et la nue. »

Ces éléments sont représentés sous des figures humaines ou animales. Il s'établit entre eux des rapports mythiques fort variés et exprimés dans un style métaphorique.

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, III, 277.

« Toute cette phraséologie mythique se retrouve dans la des-
« cription des cérémonies du culte. Il y a dans ces cérémonies
« deux moments principaux, la préparation de l'offrande, et le
« sacrifice qui en est fait dans le feu. Dans cette seconde opération,
« l'élément mâle est le feu lui-même, tandis que l'élément femelle
« est l'offrande (soma). Or, le feu et l'offrande sont souvent repré-
« sentés sous les mêmes formes que les éléments mâles et les
« éléments femelles des phénomènes célestes, et les rapports
« conçus entre ceux-ci sont égalcment étendus à ceux-là. Mais
« c'est surtout dans les formules qui décrivent la préparation de
« l'offrande, que l'intention de faire des rites une imitation
« des phénomènes célestes se trahit avec une entière évidence. Ici
« c'est le soma lui-même qui joue le rôle d'élément mâle..... Les
« femelles sont, tantôt les eaux servant à humecter la plante d'où
« on exprime le soma,..... tantôt le lait auquel on le mêle pour le
« faire fermenter. »

2° Ce premier rapport entre le sacrifice et les phénomènes célestes n'est pas le plus important.

« Il faut aller plus loin, continue Bergaigne. Les rites sont la
« reproduction réelle sur la terre des actes qui s'accomplissent
« dans le ciel. Les éléments du culte ne sont pas de purs sym-
« boles des éléments des phénomènes célestes ; ils leur sont
« identiques en nature, et ils tirent comme eux leur origine du
« ciel. » A ce propos, Bergaigne montre que les éléments du sacrifice, les eaux, le feu, le soma, etc., étaient considérés comme descendus du ciel.

3° Ce n'est pas tout encore. Selon Bergaigne, « l'assimilation
« du sacrifice et des phénomènes célestes est plus complète ;....
« non seulement le sacrifice est une imitation des phénomènes,
« mais les phénomènes sont eux-mêmes considérés comme un
« sacrifice ».

Il y a deux façons d'expliquer cette conception. « D'une part, il
« était assez naturel, après avoir rapporté au ciel l'origine des
« divers éléments du sacrifice, d'y rapporter aussi l'institution du
« sacrifice lui-même. De l'autre, l'action supposée du sacrifice

« terrestre sur les phénomènes célestes[1] devait en faire attribuer « la production indépendante dans le ciel à une cause analo- « gue[2]. »

— Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine de Bergaigne. A ce savant revient l'honneur d'avoir le premier montré quel rôle important la description du sacrifice joue dans les hymnes. Par là il inaugura véritablement une ère nouvelle dans l'exégèse védique. Mais il encourt aussi, comme le dit M. Regnaud, un grave reproche : « celui de ne pas avoir assez abondé dans son propre « sens, et de ne s'être pas montré à la fois assez indépendant vis- « à-vis de ses émules et assez conséquent avec lui-même[3] ». En d'autres termes, Bergaigne n'a pas su complètement s'affranchir des théories de Roth et de Kuhn[4]. Il ne s'est pas rendu compte que le naturalisme dans le Rig-Véda est seulement l'apparence et la superficie. C'est pourquoi, dans son œuvre, l'interprétation naturaliste et l'explication liturgique se côtoient et se pénètrent.

2. Interprétation de M. Regnaud

Tout en refusant de s'en tenir au compromis auquel avait abouti Bergaigne, M. Regnaud n'en est pas moins le continuateur de ce dernier[5].

[1] On verra dans le chapitre suivant quel est, selon Bergaigne, le rôle du sacrifice védique.

[2] Bergaigne, *la Religion védique*, I, introd, VIII-XIII.

[3] Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, p. 53.

[4] Cf., *la Religion védique*, III, 276, où Bergaigne reconnaît en Roth son seul maître pour les études védiques ; et I, introd., p. x, où il dit de l'ouvrage de Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, que « ce livre passe à bon droit pour le vrai fondement des études de « mythologie comparée ».

[5] Au sujet des principes sur lesquels M. Regnaud fonde son interprétation du Rig-Véda, il faut consulter en particulier ses deux ouvrages suivants :

La méthode d'exégèse qu'il emploie est analogue à celle dont l'auteur de la *Religion védique* faisait usage.

D'une part en effet, M. Regnaud n'accorde aucune valeur ni aucune autorité à la tradition brâhmanique en ce qui concerne l'interprétation des hymnes. « Nous ne savons rien, dit-il, nous « ne pouvons rien savoir du Véda par la tradition brâhmanique. « Il faut donc appliquer en ce qui la regarde le principe de la « table rase » ; et ailleurs : « quand il s'agit d'exégèse védique, les « *Brāhmaṇas* sont suspects, les *Prātiçākhyas* sont suspects, « *Yāska* est suspect, *Pāṇini* est suspect, *Sāyaṇa* est suspect[1]. »

Voici maintenant en quels termes il expose le côté positif de sa méthode : Il faut, dit-il, « interpréter les cas des mots déclinables « d'une manière uniforme et en strict rapport avec leur valeur la « plus généralement admise ; — ne considérer *a priori* comme « adverbes ou prépositions que les très rares indéclinables de « la langue des Védas ; — se persuader que cette langue ne con- « naît pour ainsi dire pas de noms propres, et que le plupart de « ceux que l'on regarde comme tels ne doivent ce titre qu'aux pré- « jugés évhéméristes des lexicographes et des traducteurs ; — « ne supposer le texte corrompu ou entaché d'une irrégularité « quelconque qu'après avoir acquis la certitude absolue qu'il est « inintelligible sans correction ; — observer avec soin les coupes « prosodiques comme éléments de ponctuation et sûrs indices « de l'endroit où les phrases se terminent ; — préciser les sens « vagues et rectifier ceux qui sont inexacts à l'aide simultanée de « l'étymologie, des exigences du contexte et de l'esprit général « des conceptions védiques[2]. »

Grâce à cette méthode, M. Regnaud interprète le Rig-Véda comme un document exclusivement liturgique.

Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne, 1892.
Les Premières Formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce, 1894.

[1] Regnaud, *les Premières Formes de la religion*, préf. p. x et p. 501.

[2] Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, préface, p. IV.

« La langue des hymnes, dit-il, presque toute en adjectifs, ne « vise que des objets sensibles..... Autant elle est descriptive et « pittoresque, autant sont peu nombreux les objets qu'elle con- « cerne, mais autant aussi elle use d'expressions différentes, « d'images multipliées et de métaphores sans nombre pour en « varier la peinture. Tout ou presque tout dans le Rig-Véda se « rapporte au sacrifice consistant dans l'élément liquide et l'élé- « ment igné qui lui donnent naissance..... Mais que d'appellations « diverses, que d'épithètes, que de synonymes, que de péri- « phrases, que de comparaisons, que de formules énigmatiques ou « paradoxales pour multiplier à l'infini les désignations de l'objet « unique et changeant du culte[1] ! »

« La destination exclusive des hymnes du Rig-Véda, dit encore « M. Regnaud, était d'accompagner le sacrifice ; tous ces hymnes « ne concernent que lui[2]. »

La méthode de M. Regnaud nous parait l'emporter sur toutes celles que nous avons examinées jusqu'ici. Son application seule permet une traduction rigoureuse du Rig-Véda. C'est pourquoi nous y aurons recours en vue de l'interprétation des textes qu'il nous faudra examiner.

[1] Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, préf. p., III.

[2] Regnaud, *les Premières Formes de la religion*, p. 27.

CHAPITRE VIII

LE SACRIFICE, SES ÉLÉMENTS ET SON ROLE

I. — Les hymnes du Rig-Véda sont la description mille fois répétée du sacrifice.

Qu'est-ce donc que le sacrifice ?

Nous en emprunterons la définition à M. Regnaud : « Le sacri-« fice védique, dit-il, est une cérémonie qui consistait à allumer et « à entretenir un feu solennel à l'aide d'une liqueur inflammable[1]. »

Tel est, dans sa simplicité, l'acte que dépeint chaque vers du Rig-Véda. Il est facile d'en donner des exemples :

I. 188. 10. *agnir havyâni siṣvadat.*

« Le feu a goûté les oblations. »

c'est-à-dire qu'il s'en est emparé et les a enflammées.

V. 6. 4. *â te agna idhīmahi dyumántaṃ devājáram yád dha syá te pánīyasī samíd dīdáyati dyávīṣaṃ stotṛbhya â bhara.*

« O feu brillant ! nous allumons ton éclat impérissable : alors certes, ta flamme étincelante a rayonné dans le ciel ; apporte la boisson pour les chanteurs ! »

Les sacrificateurs procèdent à l'acte sacré ; ils font jaillir le feu du liquide inflammable et le prient ensuite de distribuer la libation à chacune de ses flammes crépitantes.

[1] Regnaud, *les Premières Formes de la religion*, p. 28.

Ailleurs on représente la libation répandue sur l'autel, et les flammes brillantes sont invitées à la consumer :

II. 3. 4. *déva barhiḥ.... stīrṇám.... védy asyâm sīdatedáṃ viçve devāḥ.*

« O brillant ! voici la (libation) forte étendue sur cet autel, sur elle asseyez-vous, vous tous les brillants ! »

D'autres descriptions du sacrifice sont aussi claires et aussi faciles à interpréter :

I. 63. 8. *tvám tyâṃ na indra deva citrâm iṣam âpo ná pīpayaḥ.*

« O ardent ! ô brillant ! tu as bu comme des eaux notre éclatante boisson que voici. »

I. 68. 3. *âd ít te viçve krátuṃ juṣanta çúṣkād yád deva jīvó jániṣṭhāḥ.*

« Tous (les brillants) certes ont goûté l'édificateur (la libation) alors que, vivant, tu es né du sec (la libation), ô brillant ! »

Le plus souvent cependant, dans le but d'introduire de la variété, les formules sont conçues en termes métaphoriques :

IV. 13. 4. *váhiṣṭhebhir viháran yāsi tántum avavyáyann ásitaṃ deva vásma*
dávidhvato raçmáyaḥ sûryasya cármevâvādhus támo apsv ántaḥ.

« Au moyen de tes plus grands porteurs, tu vas étendant ta toile et arrachant le voile obscur, ô brillant ! — les rapides rayons du soleil ont rejeté en bas ce qui était sombre comme une enveloppe dans les eaux. »

Le feu, grâce aux libations qui le supportent et le nourrissent en même temps, développe ses flammes ; il allume les libations et transforme en rayons éclatants l'enveloppe métaphorique qui les renfermait jusque-là et les rendait obscures.

VI. 44. 16. *idáṃ tyát pâtram indrapânam índrasya priyám amṛtam apāyi*
mátsad yáthā saumanasâya deváṃ vy àsmád dvéṣo yuyávad vy áṅhaḥ.

« Cette boisson que voici, la boisson de l'ardent, qui est agréable à l'ardent et qui n'est pas morte : elle a été bue lorsque, en vue de la bonne pensée, elle a baigné le brillant, (lorsque) de nous elle a écarté l'ennemi et l'obstacle. »

La libation, qui est destinée aux flammes ardentes et dont celles-ci se réjouissent, a été allumée ; elle est devenue active, non morte : alors elle a nourri le feu et l'a fait crépiter ; elle a écarté l'obstacle et l'ennemi imaginaires qui s'opposaient à son développement.

II. — D'après ces textes, il est facile de se rendre compte que deux éléments (ce qui va de soi d'ailleurs) sont indispensables à l'accomplissement du sacrifice, à savoir :

un liquide inflammable,
un élément igné.

Dans le Rig-Véda, le liquide inflammable est le plus souvent désigné sous le nom de *sóma*.

Qu'était-ce que le Soma dont nous retrouvons l'analogue dans le *Haoma* de l'*Avesta ?* Il est assez difficile de se prononcer à ce sujet d'après les hymnes, où le mot *sóma* apparaît surtout comme une dénomination générique du liquide inflammable.

Bergaigne, interprétant à la lettre les différents passages où il en est question, dit : « Le Soma est une liqueur spiritueuse, tirée « d'une plante ordinairement désignée dans les hymnes par les « mots *ándhas*, *aṅçú*, et croissant sur les montagnes, qu'on presse « dans un récipient. Une fois exprimé, le suc de la plante doit « passer à travers un tamis où il se purifie[1]. »

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, I, 148.

L'opinion de M. Renel nous semble préférable, et, comme lui, nous nous tiendrons sur une prudente réserve : « Le soma des « Hindous, dit-il, était sans doute un liquide fermenté extrait « de la tige et des rameaux d'une plante basse, qui croissait sur les « montagnes, mais dont nous ne connaissons pas le nom. Etait-ce « l'*asclepia acida*, en usage à l'époque moderne sur la côte de « Coromandel, ou la *ceropegia elegans*, employée au Malabar? « Serait-il légitime de conclure de la plante d'aujourd'hui à celle « d'autrefois ? N'a-t-elle pas pu changer avec les temps, comme « nous voyons qu'elle diffère encore avec les lieux [1] ? »

Quoi qu'il en soit de la nature du Soma, liqueur fermentée ou alcool, un fait est certain : il s'agit, sous ce nom, d'un liquide inflammable. MM. Barth [2] et Paul Oltramare [3] le nient. Mais alors on se demande ce que peuvent signifier les hymnes du *Maṇḍala IX* du Rig-Véda, tout entier consacré au Soma, et qui plus est, au *Sóma pávamāna*, c'est-à-dire « enflammé ». Dans ces hymnes, en effet, on lit presque à chaque vers que le Soma « s'enflamme », qu'il « enflamme », qu'il « allume », qu'il « est allumé », etc. On s'en convaincra par les passages suivants :

IX. 23. 6. *indrāya soma pavase devébhyaḥ.*
« Tu t'enflammes, ô Soma ! pour l'ardent, pour les brillants. »

c'est-à-dire pour donner naissance au feu ardent et aux flammes brillantes.

IX. 80. 4. *soma..... viçvān devān á pavasva.*
« O Soma ! enflamme tous les brillants. »

IX. 86. 30. *tvám pavítre..... devébhyaḥ soma pavamāna pūyase.*

[1] Ch. Renel, *l'Evolution d'un mythe ; Açvins et Dioscures*, p. 122.

[2] Barth, Bulletin des religions de l'Inde (*Revue de l'histoire des religions*, XXVII, p. 210-211.)

[3] P. Oltramare, Compte rendu de l'ouvrage de M. Regnaud : *les Premières Formes de la religion* (*Revue de l'histoire des religions*, XXXI, p. 329, note.)

« Dans ce qui allume, toi, ô Soma enflammé ! tu es enflammé pour les brillants. »

IX. 100. 6. *pávasva..... pavítre*
indrāya soma viṣṇave devébhyaḥ.

« Enflamme-toi dans ce qui allume, ô Soma ! pour l'ardent, pour l'actif, pour les brillants. »

IX. 109. 5. *çukráḥ pavasva devébhyaḥ soma..... çám.*

« O Soma éclatant ! enflamme la bonne chose (l'oblation) pour les brillants. »

Il n'est pas possible, croyons-nous, de considérer ces passages, et tant d'autres du même genre, comme des expressions figurées ou métaphoriques. Le phénomène qu'il s'agit de peindre est ici décrit d'une façon absolument concrète. La rhétorique perd ses droits ; aussi semble-t-elle étrangère à de telles descriptions. D'où la différence manifeste qui existe entre les textes que nous venons de citer et les passages métaphoriques si fréquents dans le Rig-Véda.

D'ailleurs, pourquoi le Soma védique n'eût-il pas été un liquide inflammable ? L'antiquité grecque et latine nous a conservé plus d'un document où il est établi d'une façon indiscutable que des sacrifices s'accomplissaient à l'aide de liquides inflammables, tels que l'huile et le vin. Pourquoi, dans l'antiquité hindoue, le soma n'eût-il pas été employé au même but et dans les mêmes conditions ?

Au vers XII, 362 de l'*Odyssée*, nous lisons :

οὐδ' εἶχον μέθυ λεῖψαι ἐπ' αἰθομένοις ἱεροῖσιν.

« Ils n'avaient point de boisson fermentée à verser sur les offrandes sacrées qui flambaient. »

La « boisson fermentée », le μέθυ, que les Grecs versaient pour activer le sacrifice, était vraisemblablement analogue au *mádhu* des Hindous. Or *mádhu* est, dans les textes védiques, un des noms du soma[1].

[1] Cf. III 53.10. *somyáṃ mádhu.* « la (liqueur) douce de la nature du soma.

En conséquence, le soma devait être une boisson fermentée qu'on brûlait dans les sacrifices, donc un liquide inflammable.

Un des liquides les plus fréquemment employés par les Grecs et les Latins dans leurs cérémonies religieuses était l'huile. Les passages suivants nous l'apprennent :

Eschyle, *Agamemnon*, 88-94 :

πάντων δὲ θεῶν.......
. . . .
. . . .
βωμοὶ δώροισι φλέγονται·
ἄλλη δ' ἄλλοθεν οὐρανομήκης
λαμπὰς ἀνίσχει,
φαρμασσομένη χρίσματος ἁγνοῦ.

« Sur les autels de tous les dieux, les offrandes sont enflammées ; de côté et d'autre, la flamme s'élève jusqu'au ciel, abreuvée (qu'elle est) d'huile pure. »

Virgile, *Enéide*, VI. 254 :

Pingue superque oleum fundens ardentibus extis.

« Il répand une huile onctueuse sur les entrailles brûlantes. »

Le vin était aussi fort en usage, comme le prouvent de nombreux témoignages des auteurs anciens :

Ovide, *Fastes*, II. 651-653 :

.... ter fruges medios immisit in ignes ;
Porrigit incisos filia parva favos ;
Vina tenent alii : libantur singula flammis.

« Trois fois au milieu des flammes il jeta des grains de blé. La jeune fille présente des rayons de miel ; d'autres tiennent le vin ; chaque chose est répandue dans les flammes. »

faite de soma, qui consiste en soma ». (Cf. VIII. 33. 13. — VIII. 5. 11. etc.)

IX. 30. 6. *sunótā mádhumattamaṃ sómam*, « faites couler le très doux soma ».

IX. 63. 3. *sómaḥ..... mádhumān*, « le doux soma ».

Ovide, *Fastes*, III. 284 :

.... *aliquis*.......
Vinaque dat tepidis salsaque farra focis.

« Chacun verse sur les tièdes foyers le vin et les gâteaux salés. »

Ovide, *Tristes*, V. 5. 11-12 :

Da mihi tura, puer, pingues facientia flammas,
Quodque pio fusum stridat in igne merum.

« Enfant, donne-moi l'encens qui engendre des flammes à l'épaisse fumée, et le vin pur qui crépite lorsqu'il est répandu sur le foyer sacré. »

Iliade, I, 462, et *Odyssée*, III, 459 :

Καῖε δ'ἐπὶ σχίζῃς ὁ γέρων, ἐπὶ δ'αἴθοπα οἶνον
Λεῖβε.

« Alors le vieillard (les) fait brûler sur un morceau de bois, et, au-dessus, il verse du vin couleur de feu. »

M. Paul Oltramare nie que dans ce dernier vers il s'agisse d'un liquide inflammable[1]. Cependant il est bien question d'un sacrifice accompli à l'aide du vin. Il est donc vraisemblable d'admettre que l'« οἶνος » des Grecs et le « *merum* » des Latins n'était pas du vin proprement dit, mais de l'*alcool* de vin. Quoi qu'il en soit, le « *merum* » des Latins était un liquide inflammable. Le fait est absolument hors de doute d'après ce passage de Suétone, *Octavianus*, XCIV :

.... *infuso super altaria mero, tantum flammæ emicuissset ut....*

« Du vin pur fut répandu sur les autels ; il en jaillit une flamme si élevée que.....[2] ».

[1] P. Oltramare, Compte rendu de l'ouvrage de M. Regnaud : *les Premières Formes de la religion. (Revue de l'histoire des religions*, XXXI, p. 330, note.)

[2] L'archéologie vient à l'appui des documents littéraires en faveur de ce fait que des sacrifices étaient accomplis dans l'antiquité à l'aide de liquides

Ces considérations nous permettent, semble-t-il, de conclure que le sacrifice védique s'accomplissait à l'aide d'un liquide inflammable généralement appelé *sóma*. Ce mot n'est pas d'ailleurs le seul sous lequel la libation soit désignée. Celle-ci reçoit dans les hymnes différents noms, la plupart métaphoriques. Nous avons réuni les principaux dans la liste suivante [1].

Principales dénominations du liquide inflammable.

Rita[2]. Ce mot est le participe passé passif du radical *ar, ṛ*, « *mettre en mouvement* ». Il signifie donc « *ce qui est mis en mouvement* », et désigne la libation qu'agite et développe l'élément igné. Pour plus de commodité nous le traduirons par « *la libation* ».

V. 12. 3. *káyā no agna ṛtáyann ṛténa bhúvaḥ.*
« De quelle façon, ô feu désireux de notre libation, t'es-tu manifesté au moyen de la libation ? »

I. 105. 12. *ṛtám arṣanti sindhavaḥ satyám.*
« Les fleuves font couler la libation (qui s'est) manifestée. »

Havis. Substantif dérivé du radical *hu*, « *verser* » ; donc « *ce qu'on verse, l'oblation* ».

inflammables. Un bas-relief conservé au Musée national de Naples représente une prêtresse versant un liquide sur l'autel d'où s'élance la flamme sacrée. Cf. la reproduction de ce bas-relief dans : Aristophane, *Lysistrata*, trad., fr. p. 142. (Collection polychrome de Charpentier et Fasquelle.)

Cf. aussi : P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 2e éd., planche I, fig. 4 et 5.

[1] Notre intention n'est pas de donner tous les noms de la libation, mais seulement les plus importants et les plus communément employés, en particulier ceux que nous aurons l'occasion de rencontrer dans les textes qui suivront. Autrement, nous aurions à tenir compte de presque la moitié du lexique védique. — La même remarque s'applique à la liste établie plus loin des principales dénominations de l'élément igné.

[2] Des nécessités typographiques nous ont obligé d'adopter une transcription spéciale pour les mots sanscrits imprimés en caractères gras. Pour la même raison nous avons omis les accents.

I. 188. 10. *agnir havyâni sisvadat.*
« Le feu a goûté les oblations. »

V. 14. 1. *agnim.... bodhaya.....*
havyâ devêsu no dadhat.
« Eveille le feu; qu'il établisse nos oblations dans les brillants! »

I. 94. 3. *tvê devâ havir adanty âhutam.*
« En toi (le feu), les brillants mangent l'oblation versée. »

Yajna. Ce substantif provient de *yaj*, « *sacrifier* », dans le sens probable de « *faire croître* les flammes au moyen de l'oblation ». *Yajñá* est donc synonyme de ***havis***, et comme ce dernier mot, il désigne « ***l'oblation*** ».

I. 164. 50. *yajñêna yajñám ayajanta devâh.*
« Les brillants ont fait croître l'oblation au moyen de l'oblation. »

I. 13. 2. *yajñám devêsu nah kave*
adyâ krṇuhi.
« O sage! édifie aujourd'hui notre oblation dans les brillants. »

Vâja, de *vaj, uj,* « *être fort* ». (Cf. *ojāy, ójas.*) Ce substantif signifie « *la force, la puissance.* » Il désigne la libation en tant qu'elle nourrit et fortifie les flammes. Nous le traduirons par « *le breuvage fortifiant* ».

IV. 37. 1. *úpa no vâjâ adhvarám dêvâ yâtá.*
« Vers nos breuvages fortifiants, vers notre combustible, venez, ô brillants! »

IV. 22. 3. *yó devó devátamo jáyamānah.... vâjebhiḥ....*
« Le brillant qui est né très brillant au moyen des breuvages fortifiants... »

Brihat, adjectif dérivé du radical *bṛh*, « *être fort* », et employé substantivement. Il désigne la libation au même titre

que *vâja*. Nous avons traduit ce mot en français par « *le réconfort* ».

V. 16. 1. *bṛhád váyo hi bhānávè 'rcā devâyāgnáye.*

« Le réconfort, la nourriture, fais-les chanter pour la lumière, pour le feu brillant ! »

IX. 108. 8. *vivāvṛdhé devá ṛtáṃ bṛhát.*

« Le brillant a fait croître la libation, le réconfort. »

Barhis. Ce substantif provient de *barh*, forme forte de *bṛh*. C'est donc un synonyme de *bṛhát*; il signifie « *la force* », c'est-à-dire la libation forte[1].

II. 41. 13. *víçve devāsa â gata...*
édám barhír ni šīdata.

« O brillants, venez tous ; asseyez-vous sur la force que voici ! »

III. 4. 8. *tisró devír barhír édáṃ sadantu.*

« Que les trois brillantes s'assoient sur la force que voici ! »

Avas, de *av*, « *favoriser, gratifier* ». Ce mot désigne ce qui favorise les flammes, ce dont elles se nourrissent avec prédilection, en un mot leur « *régal* ».

I. 107. 2. *úpa no devâ āvasâ gamantu.*

« Que les brillants viennent au moyen de notre régal ! »

III. 17. 3. *devânām ávo yakši.*

« Sacrifie (fais croître) le régal des brillants ! »

Vayas, « *la nourriture* », c'est-à-dire la libation dont se nourrissent les flammes.

Cf. plus haut V. 16. 1.

I. 127. 8. *amî ca viçve amṛtāsa á váyo havyâ devéšv â váyah.*

[1] Le mot *barhis*, selon l'interprétation brâhmanique, signifie la jonchée d'herbe qu'on étend sur l'autel et sur laquelle on dépose les offrandes. Dans le même sens, c'est aussi la litière sur laquelle s'assoient les dieux et les prêtres.

« Et tous ces non morts (les flammes) (apportent) la nourriture, les oblations ; dans les brillants (ils apportent) la nourriture. »

Pitu. Si la libation est appelée « la nourriture », le nom de « *boisson* », *pitú* (de *pi*, *pī*, « *boire* ») lui convient mieux encore, puisqu'elle est liquide, et qu'elle est bue par le feu.

I. 187. 6. *tvé pito mahánām devánām máno hitám.*

« En toi, ô boisson ! la pensée des grands brillants (est) établie. »

Apas. Puisque la libation est liquide, sa comparaison implicite avec des « *eaux* », *ápas*, est naturelle. Aussi cette substitution est-elle très fréquente dans le Rig-Véda.

III. 1. 3. *ávindann u darçatám apsv àntár devâso agním.*

« Les brillants ont trouvé le feu étincelant au milieu des eaux. »

II. 30. 1. *ṛtáṃ devâya kṛṇvaté savitrá indrāyāhighné ná ramanta ápaḥ.*

« Pour le brillant qui édifie la libation, pour celui qui (la) fait couler, pour l'ardent meurtrier du serpent, les eaux ne cessent pas (de couler). »

Ce nom générique, « les eaux », donné au liquide inflammable se présente assez fréquemment sous des formes plus spéciales, telles que :

Sindhu, « *le fleuve* ».

I. 105. 12. *ṛtám arṣanti sindhavaḥ satyám.*

« Les fleuves font couler la libation (qui s'est) manifestée. »

Arnas, « *le flot* ».

I. 122. 14. *árṇas tán no viçve varivasyantu devâḥ.*

« Que tous les brillants donnent le libre espace à notre flot ! »

Samudra, « *la mer* ».

VI. 30. 4. *ávāsṛjo apó áchā samudrám.*
« Tu as fait couler les eaux vers la mer. »

Prithivî, « *la terre* ». Par une substitution analogue aux précédentes, la libation est aussi appelée *pṛthivî*, « *la terre* ». Cette dénomination peut s'expliquer de deux manières. De même, en effet, que la terre est productrice d'êtres, de même la libation est la productrice des flammes du sacrifice. Ou bien, à l'instar de la terre largement étendue, la libation étend ses eaux pour donner naissance au feu. Ainsi nous sommes ramenés au sens primitif, et probablement védique, de *pṛthivî*. *Pṛthivî* est, en effet, le féminin de *pṛthú*, « *large* ». Cet adjectif, pris substantivement, désignerait donc la libation en tant que « *large* »[1]. Quoi qu'il en soit, nous conserverons à ce mot son sens ordinaire de « *terre*. »

I. 59. 2. *mūrdhá divó nábhir agniḥ pṛthivyâḥ.*
« Le feu, tête du ciel et nombril (ou mieux : cordon ombilical) de la terre ».

Grâvan, « *pierre* ». Parfois le liquide inflammable reçoit le nom de *grávan*, « *pierre* ». Ici la substitution ne se saisit pas aussi facilement que dans les cas précédents. La libation est censée contenue dans une pierre et s'en échappe seulement lorsque cette pierre a été brisée.

IX. 80. 4. *soma... grávabhiḥ sutó viçvān devân ápavasva.*
« O Soma, coulé par les pierres, enflamme tous les brillants ! »

Oshadhi ou **Oshadhî**, « *la plante* ». Les sucs que contiennent les plantes peuvent être comparés aux eaux salutaires et vivifiantes de la libation. D'où la nouvelle substitution du mot *óṣadhī*, « *la plante* », au nom du soma.

[1] Peut-être aussi le mot *pṛthivî* désigne-t-il la terre-libation en tant que *demeure* du feu sacré. Cf. *kṣáya*, *dáma*, *viç*.

III. 54. 21. *mádhvā devā óśadhīḥ sám piprkta.*

« Au moyen de la chose douce, les plantes se sont remplies, ô brillants ! »

Pour la même raison, la libation est encore appelée :

Andhas, « *l'herbe* ».

VII. 21. 1. *ásāvi devám... ándhaḥ.*

« L'herbe a coulé le brillant[1]. »

Le liquide inflammable étant destiné à être brûlé, on comprend qu'il soit désigné dans les hymnes sous le terme générique de :

Adhvara, « *le combustible*[2] ».

IV. 55. 1. *kó vo 'dhvaré várivo dhāti devāḥ.*

« Qui établit pour vous le libre espace dans le combustible, ô brillants? »

III. 9. 8. *á juhotā svadhvarám.*

« Versez le bon combustible! »

I. 15. 7. *adhvaré yajñéśu devám īḷate.*

« Dans le combustible, dans les oblations, ils appellent le brillant. »

Ce « combustible », comme plus haut les « eaux », peut recevoir des noms plus spéciaux, par exemple :

Vana, « *le bois, le morceau de bois, la bûche* ».

I. 128. 3. *devó vánešu.*

« Le brillant (qui est) dans les bûches. »

Vanâ, « *la forêt* », forme féminine, peu usitée d'ailleurs, du mot précédent.

III. 1. 13. *apáṃ gárbhaṃ darçatáṃ óśadhīnāṃ vánā jajāna.*

[1] En d'autres termes : « l'herbe, en coulant, a engendré le brillant ».

[2] Dans l'interprétation brâhmanique le mot *adhvará* désigne le sacrifice, Le nom d'une partie est devenu celui du tout.

« Le fœtus étincelant des eaux et des plantes, la forêt l'a engendré. »

Dans un autre ordre d'idées, la libation avec les eaux qui s'échappent de son sein peut être implicitement comparée à une *vache*, à cause du *lait* que fournit celle-ci, voire même du *beurre* qu'on retire du lait. D'où une nouvelle série de substitutions, à savoir :

Dhenu, et **go**, « *la vache* ».

I. 139. 7 *dhenúṃ devā ádattana.*

« O brillants ! vous avez donné la vache. »

Ghrita, « *le beurre* ».

IV. 58. 4. *gávi devâso ghṛtám ánv avindan.*

« Dans la vache, les brillants, en suivant[1], ont trouvé le beurre. »

Payas, « *le lait* ».

IX. 6. 7. *deváḥ..... pavate sutáḥ*

páyaḥ..... pīpáyat.

« (Le soma) qui a été coulé s'enflamme (et devient) brillant ; il s'est gonflé de lait. »

Il y a plus. Les vaches sont dans les étables. Or, par une métaphore des plus audacieuses, les libations sont comparées non seulement aux vaches elles-mêmes, mais aux *étables* :

Vraja, « *l'étable* ».

VI. 73. 3. *ajayad vásūni..... vrajân gómato devá eṣáḥ.*

« Ce brillant a vaincu les richesses et les étables riches en vaches. »

Par une substitution analogue du contenant au contenu, le soma porte le nom de la *coupe* où il est censé renfermé.

[1] C'est-à-dire : en se dirigeant vers lui.

Camasa, « *la coupe* ».

I. 161. 2. *ékaṃ camasáṃ catúraḥ kṛṇotana.*
« Faites une seule coupe (qui en soit) quatre[1]! »

Le soma engendre les flammes et en même temps les supporte; d'où les différents noms qui lui sont donnés de *porteur*, et parfois aussi de *bouc* et de *cheval*, en tant que ces animaux sont porteurs de fardeaux.

Vahni, *de vah*, « *porter* », en conséquence « *porteur* », et, pris substantivement, « *le porteur* ».

I. 20. 8. *ádhārayanta váhnayo 'bhajanta*
bhāgáṃ devéšu yajñíyam.
« Les porteurs ont soutenu et partagé dans les brillants la part (issue) de l'oblation. »

Aja, « *le bouc* » ou « *la chèvre* ».

VI. 55. 6. *ājâsaḥ pūšáṇaṃ ráthe...*
deváṃ vahantu.
« Que les boucs portent dans le char le nourricier, le brillant! »

Açva, « *le cheval* ».

I. 161. 7. *saúdhanvanā áçvād áçvam atakšata.*
« O bons archers! du cheval vous avez fabriqué le cheval[2]. »

Les somas, qui engendrent les flammes, peuvent encore pour cette raison être appelés des *hommes*.

Nri, « *l'homme* ».

I. 174. 1. *tváṃ rājendra yé ca devā́ rákšā nṛn.*

[1] C'est-à-dire, au moyen du soma (la coupe unique) développez quatre flammes par analogie avec les quatre points cardinaux.

[2] Le nom du cheval-soma est ici à l'ablatif, *áçvāt*, car du soma proviennent les flammes. Quant à l'acc. *áçvam*, il désigne non plus le soma, mais le feu considéré comme attelé à la libation. Cette comparaison du feu avec un cheval est d'ailleurs très fréquente.

« Toi, l'ardent qui brilles, et ceux qui (sont) brillants, emparez-vous des hommes ! »

Pour une raison analogue, les libations seront dites des *femmes ;* elles sont, en effet, les *créatrices*, les *mères* du feu ; elles en sont la *matrice* et le *nombril*.

Nâri ou **Nârî**, « *la femme* ».

II. 35. 5. *asmai tisráḥ... nârīr devâya devîr didhiśanty ánnam.*

« Pour ce brillant, les trois femmes brillantes veulent établir la nourriture. »

Mâtrâ, « *la créatrice* ». Cf. **Mâtri**, « *la mère* », de *mā*, « *créer, former* ».

III. 46. 3. *prá mâtrābhī ririce rócamāmaḥ.*

« Au moyen des créatrices, celui qui est plein d'éclat s'est avancé. »

I. 164. 10. *tisró mātṛs tṛn pitṛn bibhrad ékaḥ.*

« (Le feu) portant à lui seul ses trois mères et ses trois pères[1]... »

Yoni, « *la matrice* ».

I. 15. 4. *ágne devân ihá vaha sādáyā yóniśu triśú.*

« O feu ! apporte ici les brillants ; fais-les s'asseoir dans les trois matrices. »

Nâbhi, « *le nombril* ».

III. 5. 5. *páti nâbhā saptáçīrṣāṇam agniḥ.*

« Dans le nombril, le feu s'empare de celui qui a sept têtes[2]. »

[1] Le nombre trois appliqué à la libation peut s'expliquer en considérant celle-ci en bas, au milieu et en haut.

[2] « Celui qui a sept têtes », c'est le feu lui-même. Il est, en effet, constitué par sept flammes pointues, à savoir : la flamme qu'il est lui-même ; trois

Enfin les libations sont métaphoriquement les *épouses* de leurs homologues mâles, les somas, on bien les épouses du feu.

Patnî, « *l'épouse* ».

V. 41. 6. *átra pátnīr ā... dhuḥ.*
« Que là-dedans s'établissent les épouses ! »

Vidatha, « *l'offrande* ». La libation, cela va de soi, est l'offrande du sacrifice.

III. 27. 7. *hótā devó ámartyaḥ purástād eti...*
vidáthāni pracodáyan.
« Le brillant verseur (et) non mort, s'avance en poussant les offrandes. »

Sous une autre forme, c'est le *don* que l'on fait aux flammes brillantes ; d'où les dénominations de :

Duvas (de *dū* = *dā*, « *donner* »), « *le don* ».

I. 36. 14. *vidā́ devéṣu no dúvaḥ.*
« Que tu trouves notre don dans les brillants ! »

Râti (de *rā*, « *donner* »), « *le don* ».

IV. 17. 5. *ánu viçve madanti rātim.*
« Tous, en suivant, goûtent le don. »

Râdha ou **Râdhas**, « *le don* ».

I. 159. 5. *tád rádho adyá savitúḥ.*
« Voici aujourd'hui le don de celui qui fait couler (la libation). »

Ratna, « *le don* ».

II. 38. 1. *syá deváḥ...*
...devébhyo vi hi dhâti rátnam.

flammes naissant des trois mères (les trois libations), et enfin trois dernières flammes naissant des trois pères (les trois somas). Cf., I. 164. 1 et 10.

« Ce brillant établit certes le don pour les brillants. »

Ce don est agréable au feu. C'est ce qui explique l'emploi, pour désigner le liquide inflammable, d'adjectifs pris substantivement, tels que :

Madhu, « *le doux, la chose douce* ».

III. 53. 10. *vi pibadhvam... somyám mádhu.*
« Buvez le doux (qui consiste en) soma ! »

Mandra, « *l'agréable, la chose agréable* ».

I. 76. 5. *tvám adyâgne mandráyā... yajasva.*
« Toi, ô feu ! sacrifie aujourd'hui au moyen de l'agréable. »

Priya, « *l'agréable, la chose agréable* ».

II. 41. 18. *sarasvati...*
yâ... priyâ devéšu júhvati.
« O riche en eaux ! qui verses (tes) choses agréables dans les brillants. »

Çam, « *le bon, la bonne chose* ».

IX. 11. 7. *pávasva soma çám.*
« O Soma ! enflamme la bonne chose. »

Câru, « *l'agréable, la chose agréable* ».

V. 43. 3. *ádhvaryavaḥ... prá vāyáve bharata cấru çukrâm.*
« O désireux du combustible ! apportez en avant pour le vent l'agréable rayonnant. »

Varenya (de *vṛ*, « *choisir* »), « *la chose agréable* ».

III. 62. 10. *tát savitúr várenyam.*
« Voici la chose désirable de celui qui fait couler. »

Vrata (du même radical que le précédent), « *l'objet de choix* ».

III. 60. 6. *yemire vratâ devânām.*
« Ils (les sacrificateurs) ont étendu les objets de choix des brillants. »

Ces « objets de choix » sont la *conquête* du feu :

Sani (de *san*, « *être victorieux, conquérir* »), « *la conquête* ».

I. 27. 4. *sá tvám asmâkaṃ sanim...*
ágne devéṣu prá vocaḥ.
« O feu ! dans les brillants, tu as bien énoncé notre conquête. »

Ce sont aussi ses *trésors* et ses *richesses* :

Vârya (de *vṛ*, « *choisir* »), « *le trésor* ».

V. 4. 3. *sá devéṣu vanate vâryāṇi.*
« Il (le feu) s'empare des trésors dans les brillants. »

Vasu, « *la richesse* ».

I. 15. 8. *draviṇodâ dadātu no vásūni.*
« Que celui qui donne la richesse donne nos richesses ! »

Rayi, « *la richesse* ».

V. 50. 5. *eṣá te deva... rayiḥ.*
« Cette richesse est pour toi, ô brillant ! »

Le liquide inflammable ne produit pas seulement les flammes ; il les reçoit dans son sein ; il en est donc la *demeure*.

Kshaya (de *kṣā*, *kṣi*, « *habiter, demeurer* »), « *la demeure* ».

III. 3. 2. *kṣáyam bṛhántam pári bhūṣati.... agniḥ.*
« Le feu environne la réconfortante demeure. »

Dama, « *la demeure* ».

I. 75. 5. *ágne yákṣi svàṃ dámam.*
« O feu ! sacrifie ta demeure. »

Viç, « *la demeure.* »

V. 26. 9. *devâsaḥ sárvayā viçā.*
« Voici les brillants au moyen de la demeure tout entière. »

Nous signalerons maintenant d'autres dénominations de la libation, plus spéciales sans doute, mais dont quelques-unes n'en sont pas moins très souvent employées.

Tanu (de *tan*), « *ce qui s'étend* ». La libation étend en effet ses eaux. (Cf. *pṛthivî*.)

III. 1. 1. *agne tanvâm juṣasva.*
« O feu ! jouis de ce qui s'étend. »

C'est pourquoi elle peut être qualifiée de *grande*. Elle s'étend, en effet, et s'élève sous forme de flammes :

Mah, maha, mahat, pris substantivement, « *la chose grande* ».

I. 142. 6. *vi çrayantām..... prayai devébhyo mahîḥ.*
« Que les grandes s'étendent pour aller aux brillants ! »

Namas, « *ce qui se courbe* », ou « *ce qui s'incline* ». La libation, lorsqu'elle se développe, est sinueuse ; elle prend des formes variées.

VI. 51. 8. *námo devébhyaḥ.*
« Ce qui se courbe (est) pour les brillants. »

Ribhu, « *fort, la chose forte* ». Le soma produit et supporte les flammes ; il est donc *fort*. (Cf. *bṛhát*).

I. 161. 6. *ṛbhúḥ.... vâjo devân agachata.*
« O fort ! ô breuvage fortifiant ! vous êtes venus aux brillants. »

Il est aussi ce qui donne de la *vigueur* au feu sacré :

Sahas, « *la force* ».

I. 127. 1. *agnim. ... manye..... sūnúm sáhasaḥ.*
« J'appelle le feu, fils de la force. »

Il est le *nourricier* des flammes :

Pûshan, « *le nourricier* ».

VI. 55. 6. *ájâsaḥ pūṣáṇam ráthe....*
devám vahantu.

« Que les boucs portent dans le char le nourricier, le brillant ! »

Mrita (**marta**), participe passé de *mr*, « *mourir* » ; le sens de ce mot est donc « *mort* », et substantivement, « *le mort* ». La libation, en effet, avant de se manifester sous sa forme ignée, avant d'être active, est comme *morte*.

V. 25. 4. *agnir devêšu rājaty agnir mártêšu āviçán.*

« Le feu brille dans les brillants ; le feu pénètre dans les morts. »

Manus (de *man*, « *penser* »), « *penseur, le penseur* ». Si la libation est comme « morte » avant de se développer, lorsqu'elle s'allume, au contraire, elle crépite, elle énonce pour ainsi dire sa pensée : d'où l'emploi du mot *mánus* pour la désigner.

IV. 54. 3. *devêšu ca savitar mânušešu ca tvâṃ no átra suvatāt.*

« Dans les brillants, dans les penseurs et là-dedans, que tu nous fasses couler, ô toi qui fais couler ! »

La libation peut être considérée comme pourvue de tous les dons qui conviennent au feu sacré.

Elle est alors appelée :

Viçva / **Sarva** } « *tout, le tout* ».

II. 22. 4. *bhúvad viçvam abhy ádevam..... çatákratuḥ.*

« Vers le tout non-brillant s'est manifesté celui qui a cent puissances. »

III. 54. 11. *á suva sarvátātim.*

« Coule ce qui est total. »

Parfois aussi le liquide inflammable est désigné par le pronom démonstratif **tad**, « *cela* », et même par l'adverbe **atra**, « *là-dedans* » ; les prêtres alors sont censés l'indiquer au moment du sacrifice.

I. 122. 3. *tán no viçve varivasyantu deváḥ.*
« Que tous les brillants donnent le libre espace à cela (qui vient) de nous ! »

V. 41. 6. *átra pátnīr á..... dhuḥ.*
« Que là-dedans s'établissent les épouses ! »

Il faut enfin tenir compte de l'identification verbale des sacrificateurs avec leurs offrandes. Nous avons parlé de ce procédé de style au chapitre VI, à propos de la rhétorique védique. En vertu de cette identification, les libations sont désignées par le pronom de la première personne, employé le plus généralement au pluriel et à l'accusatif.

I. 174. 1. *pāhy àsura tvám asmán.*
« Toi l'animé, bois-nous ! »

I. 26. 8. *hi váryaṃ deváso dadhiré ca naḥ.*
« Certes les brillants ont établi le trésor et nous. »

III. 1. 15. *rákṣā ca no dámyebhir ánīkaiḥ.*
« Et empare-toi de nous au moyen de (tes) pointes issues de la demeure ! »

Les principales dénominations de l'élément igné.

L'élément igné du sacrifice, c'est par excellence :

Agni, « *le feu* ».

IV. 15. 2. *pári..... àdhvarám yáty agniḥ.*
« Le feu entoure le combustible. »

V. 25. 4. *agnír devéṣu rājati.*
« Le feu brille dans les brillants. »

Mais, de même que la libation est décrite sous une multitude d'appellations plus ou moins métaphoriques, de même les hymnes désignent le feu sous un grand nombre de vocables. Tantôt l'épithète qui exprime une qualité du feu remplace le nom propre de ce dernier ; tantôt le feu reçoit

le nom de l'objet vivant ou inerte auquel il est comparé; tantôt enfin il tire sa dénomination du rapport spécial dans lequel il se trouve eu égard au soma.

Voyons quelles sont les plus importantes de ces dénominations du feu, en dehors du terme propre, *agni*, qui le désigne.

Satya (de *as*, « *être* »), « *qui est, étant*, *manifesté* ». Très souvent le feu est qualifié de *satyá*, « *manifesté* ». Aussi cette épithète, employée substantivement, peut-elle remplacer le mot *agni*, comme dans le passage suivant :

V. 51. 3. *santya..... á gahi*
devébhiḥ sómapītaye.
« O manifesté ! viens pour boire le soma au moyen des brillants. »

Le feu est *brillant*, *ardent*, *éclatant*, *lumineux*, etc; autant d'épithètes qui, employées substantivement comme toujours, vont le désigner.

Deva (de *div*, « *briller* »), « *brillant*, *le brillant* ».

III. 11. 4. *agnim sūnúm..... sáhasaḥ*
... devá akṛṇvata.
« Les brillants ont édifié le feu fils de la force. »

VI. 52. 17. *viçve devā haviṣi mādayadhvam.*
« O brillants ! baignez-vous tous dans l'oblation. »

Indra (de *indh*, « *s'enflammer*, *brûler*, *être ardent* »), « *ardent*, *l'ardent* ».

I. 63. 8. *tvám tyám na indra deva citrâm iṣam ápo ná pīpayaḥ*
« O ardent ! ô brillant ! tu as bu comme des eaux notre éclatante boisson que voici. »

Cikitvas (de *cit*, « *briller*, *avoir de l'éclat* »), « *éclatant*, *l'éclatant* ».

I. 70. 6. *etá cikitvo bhúmā ni pāhi.*
« O éclatant ! empare-toi des manifestations que voici. »

Bhadra, « *brillant* et *crépitant* », comme en témoigne surtout ce vers :

I. 89. 8. *bhadrám kárṇebhiḥ çṛṇuyāma devāḥ*
bhadrám paçyemākṣábhir yajatrāḥ
« Que nous entendions le crépitant au moyen de nos oreilles, ô brillants ! que nous voyions le brillant au moyen de nos yeux, ô sacrificateurs ! »

Indu, « *lumineux*, le *lumineux* ». (Cf. *indra.*)

I. 91. 1. *pitáro na indo devéṣu rátnam abhajanta.*
« Nos pères (nos somas), ô lumineux ! ont partagé le don dans les brillants. »

Les flammes ne sont pas seulement brillantes ; elles s'agitent aussi dans l'espace ; elles sont comme animées. D'où une nouvelle série de substitutions dont leur nom sera l'objet.

Amrita, « *non-mort* ». Ce mot est l'antithèse de *mṛtá* que nous avons rencontré à propos de la libation. Le feu est dit *amṛta* lorsqu'il est manifesté, vivant, actif, etc.

I. 127. 8. *ami ca viçve amṛtāsa á váyo havyá devéṣu á váyaḥ.*
« Et tous ces non morts (apportent) la nourriture, les oblations ; dans les brillants (ils apportent) la nourriture. »

Vipra (de *vip*, « *trembler, s'agiter* »), « *agité, l'agité* ».

II. 36. 4. *á vakṣi devân ihá vipra yákṣi.*
« Apporte les brillants ici, ô agité ! (et) sacrifie. »

Angiras (? de *añg*, « *se mouvoir* »), probablement « *agile, l'agile* ».

I. 139. 7. *tyám áñgirobhyo dhenúṃ devā ádattana.*
« Vous avez donné cette vache pour les agiles, ô brillants ! »

Asura, « *animé*, *l'animé* ».

I. 174. 1. *pāhy àsura tvám asmân.*
« Toi l'animé, bois-nous ! »

Vishnu (de *viš*, « *agir* »), « *actif*, *l'actif* ».

IX. 100. 6. *pávasva..... indrāya soma višṇave devébhyaḥ.*
« Enflamme-toi, ô Soma ! pour l'ardent, pour l'actif, pour les brillants. »

Cette agitation du feu le fait souvent comparer au *vent*, dont le nom se substitue en conséquence au sien.

Vâyu, « *le vent* ».

IV. 47. 1. *vâyo..... â yāhi sómapītaye.*
« O vent ! viens pour boire le soma. »

De même qu'il est agité et brillant, de même le feu est crépitant. C'est pourquoi les épithètes de *chanteur*, *sage* et *connaisseur* pourront le désigner.

Rishi (de *arc*, *ṛc*, *arš*, *ṛš*, « *chanter* »), « *chanteur*, le *chanteur*[1] ».

III. 53. 10. *devéhhir viprā ṛšayah..... vi pibadhvam..... somyám mádhu.*
« Au moyen des brillants, ô agités ! ô chanteurs ! buvez le doux issu du soma. »

Kavi, « *sage*, *le sage* ».

I. 13. 2. *yajñám devéšu naḥ kave*
adyâ kṛṇuhi.
« O sage ! édifie aujourd'hui notre oblation dans les brillants. »

[1] Nous avons déjà étudié ce mot au chap. VI, à propos des poètes védiques.

Vidvas, « *connaisseur* » (de *vid*, « *connaître* »).

I. 90. 1. ..... *naḥ*..... *nayatu vidvân*.
« Que le connaisseur nous conduise ! »

A cause de son éclat, le feu du sacrifice est comparé aux astres, au soleil, par exemple, ou encore à l'aurore, au jour (ou au ciel), etc., dont les noms se substituent au sien.

Sûrya, « *le soleil* ».

IV. 31. 15. *kṛdhi çrávo devéṣu sūrya*.
« Edifie la voix dans les brillants, ô soleil ! »[1]

Ushas, « *l'aurore* ».

I. 48. 12. *viçvān devān ā vaha sómapītaye..... uṣas tvám*.
« O toi, aurore ! apporte tous les brillants pour boire le soma. »

Div, dyu, dyo, « *le ciel, le jour* ».

III. 3. 2. *kṣáyam bṛhántam pári bhūṣati dyúbhir devébhir agníḥ*.
« Le feu environne la réconfortante demeure au moyen des jours, des brillants. »

Le feu peut encore être implicitement comparé soit à des êtres vivants, soit à des objets inertes, auxquels il emprunte de nouvelles dénominations figurées.

Garbha, « *le fœtus* » ; **Hiranyagarbha**, « *le fœtus d'or* ».

Le feu naît de la libation, il en est le *fœtus*. De plus, étant donnée la couleur dorée de ses flammes, il est *le fœtus d'or*.

X. 121. 1. *hiraṇyagarbháḥ sám avartatâgre*.
« Le fœtus d'or s'est développé dans la pointe (de ses flammes) ».

[1] « Edifie le soma qui crépite lorsqu'il est enflammé. »

Les flammes du sacrifice sont mobiles et agitées; elles semblent voltiger dans les airs ; c'est pourquoi on les appelle :

Vayas (pl. de **vi**), « *les oiseaux* ».

VII. 104. 18. ....*marutaḥ*.....
váyo yé bhūtvî patáyanti naktábhiḥ.
« O impétueux[1] ! vous qui étant devenus des oiseaux volez au moyen des nuits...[2] »

Açva, « *le cheval* ». — Le feu reçoit le nom métaphorique de *cheval*, parce qu'il est censé s'atteler à la libation.

I. 161. 7. *saúdhanvanā áçvād áçvam atakšata.*
« O bons archers[3]! du cheval (soma) vous avez fabriqué le cheval (feu). »

De la même façon s'expliquent les termes non moins métaphoriques de :

Ratha, « *le char* », et

Yujya (de *yuj*, « *atteler* »), « *l'attelage* ».

I. 123. 1. *pṛthû ráthaḥ ayoji.*
« Le large char a été attelé. »

II. 28. 3. *abhi kšamadhvaṃ yújyāya devāḥ.*
« Prenez demeure pour l'attelage, ô brillants[4] ! »

Les flammes sont non seulement des *chevaux*, mais aussi des *cavaliers* :

[1] *Marút*, *impétueux* ; voir plus loin l'explication de ce mot.

[2] *Nákta*, *la nuit*, désignation métaphorique de la libation inerte et non développée, à cause de l'obscurité commune et à la nuit et au liquide inflammable. — L'emploi de l'instrumental est l'indice certain qu'il s'agit de la libation.

[3] Les flammes sont appelées de *bons archers*, parce qu'à l'aide de la libation, qui est censée représenter l'arc, elles lancent des traits, à savoir leurs propres pointes.

[4] C'est-à-dire : « O flammes brillantes ! pénétrez dans la libation afin d'en faire jaillir l'attelage (les flammes elles-mêmes). »

Açvin, « *le cavalier*[1] ».

VIII. 35. 1. *sómam pibatam açvinā.*
« Buvez le soma, ô vous les deux cavaliers ! »

Les flammes sont agitées ; avec vivacité elles pénètrent la libation et s'en emparent, écartant et tuant les obstacles imaginaires qui entravent le développement de cette dernière. D'où vraisemblablement leur qualification d'*impétueuses*.

Marut, « *l'impétueux*[2] ».

I. 23. 10. *viçvān devân havāmahe marútaḥ sómapītaye.*
« Nous appelons tous les brillants (et) les impétueux pour boire le soma. »

Le feu est enfin en rapports très étroits avec la libation. De ces rapports il tire toute une série de dénominations qu'il nous reste à examiner.

Le feu répand la libation en l'enflammant ; il en est ainsi :

Hotar, « *le verseur* » (de *hu*, « *verser, répandre* »).

VI. 16. 1. *tvám agne yajñānām hótā viçveṣām.*
« O feu ! tu es le verseur de toutes les oblations. »

Comme il la fait couler, il est aussi :

Savitar (de *sū*, « *mettre en mouvement, faire aller* »).
Ritvij (de *yaj*, « *sacrifier* » et *ṛtú* = *ṛtá*, « *libation* »).
} « *celui qui fait couler* (la libation) ».

IV. 54. 3. *devéṣu ca savitar mánuṣeṣu ca tvám no átra suvatāt.*

[1] *açvin*, (de *áçva*), *le cavalier*, ou mieux *celui qui possède le cheval*, Ce cheval, c'est à la fois :
1° le cheval-soma, dont s'emparent les flammes ;
2° le cheval-feu, c'est-à-dire les flammes elles-mêmes (dédoublement verbal).

[2] Peut-être aussi l'*étincelant*. Cf., μάρμαρος, *brillant*, *resplendissant*.

« Dans les brillants, dans les penseurs et là-dedans, que tu nous fasses couler, ô toi qui fais couler ! »

I. 44. 11. *ni tvā yajñásya... ágne hótāram ṛtvijam .... dhīmahi ....*

« O feu ! nous t'établissons verseur de l'oblation (et) celui qui (la) fait couler. »

En répandant la libation, le feu la développe, la transforme en flammes ; autrement dit, il l'édifie et la conduit à sa complète manifestation :

Cakri (de *kṛ*, « *faire* »)......... } « *fabricant* ».
Tvashtar (de *tvakṣ*, *takṣ*, « *faire, achever* »). }

III. 16. 4. *cákrir devéṣv á dúvaḥ.*

« Le fabricant (apporte) le don dans les brillants. »

II. 3. 9. *prajáṃ tváṣṭā vi ṣyatu.*

« Que le fabricant rende libre la progéniture[1] ! »

Dûta. . . . . } « *conducteur* ».
Netar (de *nī*, « *conduire* ») }

I. 44. 11. *ni tvā yajñásya... ágne hótāram.... ....dhīmahi..... dūtám....*

« O feu ! nous t'établissons verseur (et) conducteur de l'oblation. »

V. 50. 2. *té te deva netar yé.....*

« Pour toi, ô brillant conducteur ! (sont) ceux qui.... »

Mais le feu ne peut accomplir toutes ces actions qu'à la condition de s'emparer de la libation et de s'en rendre maître. Nous nous rendons compte ainsi de certains termes doublement métaphoriques qui le désignent, tels, par exemple :

[1] « La progéniture », c'est-à-dire les flammes qui naissent de l'oblation.

Brihaspati, « *le maître du réconfort* ».

II. 23. 2. *te asurya prácetaso bṛhaspate yajñiyam bhāgám ānaçuḥ*

« Pour toi, ô animé ! ô maître du réconfort ! les éclatants ont obtenu la part (issue) de l'oblation. »

Vanaspati, « *le maître du bois* ».

III. 4. 10. *vánaspaté 'va sṛjópa deván.*

« O maître du bois ! fais couler (l'oblation qui devient) les brillants ! »

La libation, nous le savons, est un *don* fait au feu : celui-ci est donc :

Dâçvas, « *celui qui a le don* ».

I. 74. 9..... *bṛhád agne vivāsasi*
devébhyo deva dāçúṣe.

« O feu brillant ! tu cherches à obtenir le réconfort pour les brillants, pour celui qui a le don. »

Puisque la libation est aussi *la chose forte, active,* le feu pourra encore être appelé :

Aryaman (de *ar*, « *aller, faire aller* »), « *l'actif* ».

I. 186. 2. *á no viçve..... gamantu devá mitró aryamá váruṇaḥ.*

« Que vers nous viennent tous les brillants : l'ami, l'actif, l'enveloppeur ! »

Ce vers nous fait connaître deux autres noms du feu. Le feu, en effet, est :

Mitra, « *l'ami* » de la libation. — Il en est aussi :

Varuna. « *l'enveloppeur* » (de *vṛ*, « *envelopper* »), car il l'entoure de ses flammes.

Il la dévore enfin : c'est pourquoi on le nomme :

Atri (de *ad*, « *manger* »). « *le dévorant* ».

I. 117. 3. ...*áṅhasaḥ*..... *átrim muñcathaḥ*.

« De l'obstacle [1] vous avez délivré le dévorant. »

Les deux éléments du sacrifice sont, à la vérité, parfaitement distincts. L'un est obscur; l'autre est enflammé.

En un certain sens cependant ils peuvent être rapprochés jusqu'à l'identification.

Examinons, par exemple, le vers :

II. 1. 11. *tvám agne áditir deva*.

« Toi, ô feu brillant ! tu es la déliée. »

Nous constatons une identification entre les deux termes *agni* et *áditi*.

Or *agni* désigne, sans contestation possible, le feu du sacrifice, le feu qui s'élève, étincelant et brillant, sur l'autel. C'est en un mot Agni jâta.

Mais que faut-il entendre par *áditi?* Ce mot est composé du préfixe négatif *a*, et de *diti*, dérivé de la racine *dā*, « *lier* »; *áditi* signifie donc « *qui est sans lien*, *non lié*, *délié* ». C'est évidemment un des noms de la libation, mais de la libation censée délivrée du lien métaphorique qui jusque-là l'entravait, de la libation développée et transformée en une gerbe de flammes. *Aditi* est ainsi synonyme de Soma pavamâna.

Le vers dont il s'agit se ramène donc à l'identification du feu avec la libation enflammée. En d'autres termes il exprime cette équation :

Agni jâta = *Soma pavamâna*.

Le vers suivant requiert une explication analogue :

I. 89. 10. *áditir dyaúḥ*...

viçve devā áditiḥ...

« La déliée c'est le jour; tous les brillants sont la déliée. »

[1] L'obstacle imaginaire qui est censé retenir la libation et s'opposer à son développement.

La libation déliée, enflammée, est, en effet, identique au feu implicitement comparé au jour. La libation déliée, c'est aussi (l'expression seule diffère) l'ensemble des flammes brillantes.

Mais s'il y a identification entre Agni jâta et Soma pavamâna, réciproquement, cela va de soi, Soma se confond avec Agni aja. Nous trouvons la confirmation de ce fait en particulier au vers :

I. 94. 13. *devó devânām asi mitró ádbhutaḥ*
vásur vásūnām asi cárur adhvaré.

« Tu es l'ami brillant (et) manifesté des brillants ; dans le combustible, tu es l'agréable richesse des richesses. »

La première partie de ce vers est, à n'en pas douter, une description du feu sacré. Mais avant qu'il soit manifesté, le feu est en puissance dans la libation obscure et inerte. Il est cette libation désignée sous le nom métaphorique de *richesse*, *vásu ;* il est le Soma. De là une autre équation, aussi évidente que la première :

Soma = Agni aja.

III. — Quels étaient le rôle et le but du sacrifice tel qu'il est décrit dans le Rig-Véda ? C'est la question qu'il nous reste à résoudre.

α. L'opinion la plus généralement admise explique le sacrifice comme un hommage rendu aux dieux, comme un don qui leur est fait sous la forme de l'oblation. Les dieux, en retour, doivent accorder aux sacrificateurs tous les biens, toutes les faveurs qu'ils désirent et qu'ils énumèrent d'ailleurs dans leurs prières. Le sacrifice est ainsi la mise en pratique de la formule : *do ut des.*

Telle est assurément la signification du sacrifice accompli par les prêtres de toute religion constituée, et par les Brâhmanes en particulier. En est-il de même du sacrifice védique ? Nous ne le croyons pas. Le Rig-Véda nous apparaît comme le reflet d'une époque primitive, d'un temps où les croyances religieuses étaient à l'état embryonnaire. Tout est concret dans les

hymnes. L'idée de Dieu, comme tant d'autres conceptions abstraites et mythiques, y est contenue sans doute, mais virtuellement, en puissance. Il faudra certaines circonstances pour lui donner son entier développement ; il faudra toute une série de conditions pour la dégager des ténèbres qui l'environnent. Comment dès lors le sacrifice serait-il accompli en faveur des dieux, puisque ceux-ci n'existent pas encore dans le Rig-Véda? — D'ailleurs, à moins de voir la Divinité dans le feu même du sacrifice, et dans l'oblation le don qui lui est fait, il ne saurait être question que d'un acte symbolique. Car comment les dieux, séjournant au ciel, pourraient-ils prendre et utiliser les dons qui leurs sont offerts en sacrifice par les hommes?

β. L'hypothèse de Bergaigne est-elle plus admissible? Bergaigne conçoit le sacrifice védique comme une sorte d'incantation, de pratique magique[1]. « Si maintenant, dit-il, on se demande quelle « pouvait être la portée d'un sacrifice conçu comme une imitation « des phénomènes célestes, on y reconnaîtra sans doute, sous la « forme particulière d'un culte naturaliste, une de ces pratiques « consistant à produire en effigie ce qu'on souhaite de voir arriver « dans la réalité, pratiques communes à la plupart des peuples « primitifs, et persistant même souvent jusque dans un état de « civilisation assez avancé, comme celle, par exemple, que notre « moyen âge désignait par le nom d'envoûtement. Le sacrifice « védique, réglé d'ailleurs sur les heures du jour et sur les sai- « sons de l'année, avait pour objet d'assurer le maintien de l'ordre « naturel du monde, soit dans les phénomènes solaires, soit sur- « tout dans les phénomènes météorologiques dont la régularité « est moindre, ou même de hâter la production de ces derniers au « gré des vœux de l'homme. En d'autres termes, c'était un moyen « de faire tomber la pluie, en réalisant, pour les représentations « terrestres des eaux du nuage et de l'éclair, les conditions dans

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, I, 123-124.

« lesquelles celui-ci détermine dans le ciel l'épanchement de « celles-là[1]. »

Nous retrouvons, dans ces lignes, toute la doctrine de Bergaigne, son interprétation à la fois naturaliste et liturgique du Rig-Véda. Or nous savons ce qu'il faut penser de l'exégèse naturaliste des hymnes. D'autre part, si le sacrifice est un envoûtement, une incantation, il suppose des divinités auxquelles il est adressé. Nous sommes ainsi ramenés à l'hypothèse précédente. De quelque côté qu'on la considère, la solution proposée par Bergaigne ne paraît donc pas acceptable.

7. Il n'est pas d'ailleurs besoin de théorie transcendante pour expliquer le rôle du sacrifice védique. Il avait pour objet l'entretien et la conservation du feu.

Aux époques primitives, en effet, les moyens de produire le feu instantanément et à volonté faisaient certainement défaut. Pourtant cet élément était indispensable aux besoins de la famille ou de la tribu. Une fois allumé, le feu était donc entretenu et conservé avec tout le soin possible. Il ne devait pas s'éteindre, car sa production était pleine de difficultés qu'il fallait s'épargner à tout prix.

C'est pourquoi, à l'origine, le feu sacré se confondait avec le feu domestique. Aussi le sacrifice était-il accompli par chaque chef de famille.

Cette coutume, d'ailleurs, n'était pas seulement particulière aux Hindous. Il ressort de l'étude de l'*Avesta* que les anciens Parsis s'appliquaient également à conserver le feu. Ils en vinrent à l'entretenir sur des autels établis en plein air, sur des lieux élevés, et au moyen de libations de *haoma* (Cf. le *soma* indien). Des prêtres, nommés *âtharvan*, étaient spécialement chargés de cet entretien[2].

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, I, introd., p. XII.

[2] C'est pourquoi J. Darmesteter a pu dire : « The Avesta and the Veda

Homère ne dit-il pas aussi, dans l'*Odyssée*, V, 488-490 :

ὡς δ' ὅτε τις δαλὸν σποδιῇ ἐνέκρυψε μελαίνῃ
. . . .
σπέρμα πυρὸς σώζων, ἵνα μή ποθεν ἄλλοθεν αὔοι,
. . . . .

« Tel quelqu'un cache un tison sous la cendre noire, pour conserver le germe du feu, et n'avoir à se le procurer nulle part ailleurs.. »

Chez les Romains, d'ailleurs, quelle était la fonction des Vestales ? N'entretenaient-elles pas le feu sacré sans d'autre but que son entretien même ? Pourquoi aussi les Parsis modernes conservent-ils dans leurs temples un foyer permanent ?

Dans le culte de Vesta, à un moment donné de l'évolution religieuse à Rome, comme aujourd'hui en Perse, le sacrifice était désintéressé. Il ne se proposait aucun but mystique. Il ne s'adressait pas à une divinité, à laquelle, en retour, on demandait certaines faveurs. Le feu était entretenu en vertu d'une coutume devenue traditionnelle[1] ; et, la tradition étant considérée comme sacrée, nul n'osait s'y opposer et s'en affranchir[2].

Sans doute, les temps étaient loin où l'on entretenait le feu en

« are two echoes of one and the same voice, the reflex of one and the « same thought. » (*The Zend-Avesta*, translated by J. Darmesteter, in *The sacred Books of the East*, vol. IV, introd., p. xxvi.

[1] Chez les peuples sauvages on constate des coutumes analogues dont ils ne peuvent plus rendre compte. « Les Tasmaniens, dit Fouillée, « avaient des baguettes destinées à faire du feu, et ignoraient même le but « de cet instrument conservé par tradition. »

Fouillée, le Caractère des races humaines (*Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1894, p. 94).

[2] C'est ainsi, comme l'a montré Fustel de Coulanges dans *la Cité antique*, et, après lui, M. Boissier (*la Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 3e éd., 1884, II, 206), que le feu était chez les Romains une image de la famille : le conserver et l'entretenir, c'était assurer en quelque sorte la perpétuité de la famille.

raison de sa seule utilité. A l'origine cependant, les moyens de le produire à volonté faisaient défaut ; on le conservait avec un soin jaloux, et le sacrifice, tel que le dépeint le Rig-Véda, n'avait d'autre but que cette conservation.

CHAPITRE IX

LES ORIGINES DE LA MYTHOLOGIE INDO-EUROPÉENNE

Le Rig-Véda est le plus ancien document de la tradition indo-européenne. Il contient en germe non seulement toute la littérature hindoue postérieure, mais encore toute la mythologie si riche et si variée qui a fleuri sur le sol aryen. Et cependant les hymnes sont des descriptions essentiellement concrètes et objectives du sacrifice. Comment, dans ces conditions, le Rig-Véda a-t-il pu donner naissance aux idées abstraites, aux conceptions théologiques et mythiques qui, dans l'Inde, n'allaient pas tarder à être élaborées?

Ce développement eut sa cause à la fois dans les hymnes eux-mêmes, et dans une série de circonstances extérieures qui, pour être étrangères aux textes védiques, n'en furent pas moins très fécondes.

A l'époque où les Aryens exprimaient naïvement leur joie d'avoir su se procurer et conserver un élément aussi utile à la vie domestique que le feu ; au moment où ils chantaient le sacrifice et composaient ces hymnes qui constituent le Rig-Véda, leur culture intellectuelle, certes, n'était pas considérable, leur esprit n'était pas ouvert aux grands problèmes. Ces hommes primitifs vivaient dans un commerce étroit avec la nature ; les sensations qu'ils éprouvaient étaient la mesure de toute leur science. Au delà du concret et de l'objectif, tout domaine leur était comme fermé.

Les siècles s'écoulèrent cependant, et les horizons du savoir

reculèrent. Les intelligences, plus éveillées, se posèrent des questions nouvelles. Ce fut l'aube d'une vie intérieure et spéculative plus intense. L'ordre du concret fut dépassé, cédant peu à peu la place à l'abstrait qu'il avait fait éclore. Des désirs inconnus se mêlèrent aux besoins matériels, les seuls que jusque-là les hommes avaient eu à satisfaire. Les regards se dirigèrent vers l'au-delà et, pour la première fois, essayèrent de le sonder. Ce fut la manifestation initiale, presque inconsciente encore, de la religion et de la métaphysique.

Avides de savoir, désireux d'une solution aux problèmes qui les tourmentaient, les Aryens interrogèrent les seuls livres qu'ils pouvaient consulter : les Védas. Ceux-ci avaient vieilli avec les années et les siècles. Une sorte de mystère les environnait. On les considéra comme sacrés, comme l'expression d'une révélation, et dans ces pages vénérées on chercha la réponse à toute question, le secret de toute science.

Mais les Védas, et le Rig-Véda plus encore que les autres, ne furent pas toujours compris. Car déjà l'on s'était écarté du point de vue auquel s'étaient nécessairement placés les sacrificateurs primitifs. L'ancienne tradition védique était rompue ; une autre faisait son apparition : la tradition brâhmanique.

Si, comme il convient, nous fixons la date du Rig-Véda à 1200 au minimum avant Jésus Christ, les *Brâhmaṇas* remontent environ à l'an 800 avant l'ère chrétienne. La distance qui sépare l'époque védique de l'époque brâhmanique n'est donc pas très considérable. Mais en ce qui concerne les idées, la lecture des *Brâhmaṇas* révèle une différence profonde entre les deux périodes. Les commentateurs sont le plus souvent fort éloignés de la signification véritable des textes qu'ils interprètent, et leurs gloses sont presque un contre sens perpétuel par rapport au contenu des hymnes védiques. Il est donc légitime d'admettre l'hypothèse d'une rupture dans la tradition. L'époque brâhmanique n'est pas la suite, la continuation de l'époque védique : c'est une ère nouvelle dans l'évolution des idées hindoues.

D'abord, l'étude comparée du lexique védique et du vocabulaire des *Brāhmaṇas* prouve qu'il y a perte d'une grande partie du premier eu égard au second. Cette perte est assez considérable. Le tiers au moins du dictionnaire des Védas n'existe plus pour les *Brāhmaṇas*.

En outre, la langue de la période brâhmanique, le sanscrit classique, comme on est convenu de l'appeler, présente d'importantes différences grammaticales avec le sanscrit védique. Autant celui-ci semble le résultat d'une formation et d'une évolution naturelles, autant la langue brâhmanique révèle un caractère artificiel. Elle apparait surtout comme une langue d'école. Elle est soumise à des lois fixes et invariables, à un code unique. Selon toute vraisemblance, elle ne fut jamais parlée. Elle dut rester la langue des savants et servir exclusivement à la composition, à l'exposition écrite. Une de ses particularités les plus caractéristiques, c'est la présence dans son vocabulaire de mots composés d'une longueur extraordinaire. Tels sont, par exemple, les composés copulatifs suivants :

devagandharvamānuṣoragarakṣasās.
« Les dieux et les gandharvas, et les hommes, et les serpents, et les démons. »
rogaçokaparītāpabandhanavyasanāni.
« Maladie et chagrin, et inquiétude, et détention, et malheur. »

Certainement, ces mots, et tant d'autres qui leur sont analogues, n'ont jamais fait partie du langage populaire. Ce sont des vocables artificiels, volontairement forgés, indices manifestes d'une langue surtout savante.

Il faut signaler aussi les changements profonds survenus dans les mœurs, dans les croyances, dans les habitudes. La civilisation n'était plus à l'époque brâhmanique ce qu'elle avait été autrefois ; elle s'était développée et, en se développant, elle s'était transformée. Les Hindous de la période brâhmanique pensaient d'une autre façon que les Hindous des temps védiques. Leurs idées

n'étaient plus en harmonie avec celles de leurs ancêtres. Ils ne comprenaient plus ces derniers.

Ils ne les comprenaient plus, en effet ; et c'est pourquoi ils rédigèrent des commentaires des Védas. Si la tradition n'avait pas été interrompue, si elle ne s'était pas modifiée, à quoi bon des commentaires des hymnes védiques ? Ceux-ci eussent été aussi facilement intelligibles 400 ans plus tard que 400 ans plus tôt. L'existence des *Brāhmaṇas* constitue ainsi une des meilleures preuves à invoquer en faveur de la rupture de la tradition hindoue entre l'époque védique et l'époque du sanscrit classique.

Pourtant, contre cette rupture de la tradition des objections ont été soulevées par plusieurs indianistes (MM. Pischel et Geldner[1]), et en particulier par M. Oldenberg[2].

D'après M. Oldenberg, les *Brāhmaṇas* contiendraient des parties au moins aussi anciennes que les hymnes du Rig-Véda. Ces fragments sont en prose et relient entre eux des dialogues versifiés. Ces récits, mi en prose, mi en vers, s'appellent des *ākhyānas*. Or, quelques-uns parmi ces *ākhyānas* se rapportent à des légendes qu'on trouve déjà, mais sous la forme métrique seulement, dans certains hymnes védiques. M. Oldenberg en conclut que ces hymnes, d'ailleurs difficiles à expliquer, étaient primitivement accompagnés de parties en prose destinées à en faciliter l'interprétation. Ces parties en prose seraient celles qu'on trouve dans les *Brāhmaṇas*.

Ainsi l'hymne X. 95. du Rig-Véda *(Purûravas et Urvaçī)* doit être complété, selon M. Oldenberg, par un passage du *Çatapatha-Brāhmaṇa* qui, outre quelques vers du dialogue védique entre Purûravas et Urvaçî, contient des fragments en prose. Les deux récits, l'un védique et en vers, l'autre brâhmanique et à la fois en vers et en prose, dateraient de la même époque.

[1] Pischel et Geldner, *Vedische Studien*, I. 243, sqq.

[2] Oldenberg, Das altindische Akhyâna (*Zeitsch. d. deuts. morg. Gesell.*, XXXVII. p. 54, sqq.), et : Akhyâna Hymnen im Rig-Veda (*Ibid.*, XXXIX, p. 52, sqq.)

Le fait signalé par M. Oldenberg est réel; mais sa conclusion nous semble exagérée. Pourquoi prétendre que le passage du *Çatapatha-Brāhmaṇa* et l'hymne X. 95. du Rig-Véda sont contemporains? Puisque les *Brāhmaṇas* ont pour but de commenter et d'expliquer les hymnes, il n'y a rien d'étonnant, croyons-nous, à ce que les interprètes brâhmaniques aient complété par un fragment en prose ce qu'ils trouvaient d'obscur et d'inintelligible dans l'hymne védique. C'est le rôle de tout commentaire d'expliquer ce que le texte exprime d'une façon plus concise. Mais le commentaire n'est pas nécessairement pour cette raison contemporain du texte. Le plus souvent, sinon toujours, au contraire, il lui est postérieur soit de plusieurs années, soit de plusieurs siècles.

D'après les preuves fournies plus haut, la rupture de la tradition entre l'époque védique et l'époque brâhmanique est donc un fait hors de doute. C'est à cette rupture qu'il faut attribuer ce qu'il y a d'étrange dans les *Brāhmaṇas*.

« Il n'y a rien à faire, dit Bergaigne, de bien des légendes des « *Brāhmaṇas*, qui semblent avoir été imaginées après coup pour « expliquer des formules qu'on ne comprenait déjà plus[1]. » M. Barth exprime une opinion analogue : « Dès l'époque des *Brāhmaṇas*, dit-il en effet, le langage des vieux chants était devenu « inintelligible à la foule et obscur même pour les prêtres[2]. »

Les *Brāhmaṇas* interprètent en général les Védas d'une façon littérale et qui satisfait de plus à toutes les exigences de la grammaire. Mais, conçus d'après des idées étrangères aux hymnes, ils sont un contre sens par rapport à ceux-ci.

Nous savons que le style du Rig-Véda est le plus souvent métaphorique. Or, l'erreur des *Brāhmaṇas* consiste dans le fait d'avoir pris à la lettre et au propre des mots qui, dans le Rig-Véda, avaient une valeur figurée et métaphorique. La pensée brâhmanique a été dupe des termes védiques.

[1] Bergaigne, *la Religion védique*. III, 280-281.
[2] Barth, *les Religions de l'Inde*. 1879, p. 28.

Nous nous trouvons ici en présence d'un cas particulier de l'influence exercée par le langage sur la pensée. Cette influence a été souvent constatée. « Partout, dit d'une façon trop absolue peut-être « le philologue allemand Geiger, partout le langage est primaire, « le concept provient du mot [1]. » Et Tylor : « Le langage a sans « doute eu une grande part dans la formation des mythes .... « Non seulement le langage agit dans une intime union avec l'imagination qui lui suggère les expressions qu'il emploie ; il va « plus loin et crée de lui-même, en sorte qu'à côté des conceptions « mythiques où le langage a suivi l'imagination, s'en rencontrent « d'autres où le langage a été l'initiateur, entraînant à sa suite « l'imagination [2]. »

En vertu de cette influence inconsciente des métaphores védiques[3], toute la mythologie qui était en germe seulement dans les hymnes, commence à apparaître dans les *Brāhmaṇas*.

Ce développement a eu deux causes fondamentales :

1° L'interprétation littérale des comparaisons implicites ou substitutions contenues dans le Rig Véda.

2° L'oubli du sens propre et concret de certains mots védiques qui devinrent ainsi l'expression d'idées nouvelles et abstraites.

I. — Déjà, à propos du style védique, nous avons défini les comparaisons implicites ou substitutions. Souvent, dans le Rig Véda, pour rendre plus claire l'idée ou la représentation de l'un ou de l'autre des éléments du sacrifice, il est fait appel à l'idée d'un être ou d'un objet plus ou moins analogue, dont le nom est joint à celui de l'élément du sacrifice. On a alors affaire à une comparaison telle que celle-ci :

VI. 4. 6. *sūryo na..... agne.*

« O feu ! (qui es) comme le soleil. »

[1] Geiger, *Ursprung der Sprache*, p. 91 ; cité par Romanes, *l'Evolution mentale chez l'homme*, trad. fr., 1891, p. 82.

[2] Tylor, *la Civilisation primitive*, trad. fr., I, 343.

[3] C'est ce qu'en d'autres termes M. Max Müller appelle *la maladie du langage*.

Ce passage est une comparaison explicite du feu sacré avec le soleil. Elle n'a rien que de très naturel, puisque tous deux sont éclatants et lumineux.

Mais supposons cette même comparaison implicitement exprimée. Nous aurons alors une formule de ce genre :

VII. 61. 1. *úd eti sûryaḥ.*
« Le soleil s'élève. »

Il s'agit encore du feu du sacrifice. Cette nouvelle formule n'est, en effet, que la réduction, la synthèse de la précédente et s'explique par elle. Seulement le mot *agni* a disparu ; il a été remplacé par le mot *sûrya* ; il y a eu substitution du second au premier.

Or les substitutions ont été la source d'un nombre considérable de mythes. A l'époque brâhmanique, en effet, on ne se rendit pas compte que toute comparaison implicite provient, dans le Rig-Véda, d'une comparaison explicite correspondante. On prit et on interpréta à la lettre les substitutions métaphoriques. Une formule de pure rhétorique devint ainsi l'expression d'une idée mythique.

Dans le passage que nous venons de citer, les commentateurs brâhmaniques oublièrent qu'il s'agissait du feu du sacrifice. Ils s'arrêtèrent à la formule elle-même. Pour eux, il était question du soleil proprement dit. Que fallait-il de plus pour donner libre essor à une mythologie naturaliste ? Et, de fait, celle-ci, au moins en ce qui concerne la tradition indo-européenne, n'a pas d'autre source, pas d'autre origine que l'interprétation littérale des substitutions métaphoriques contenues dans le Rig-Véda.

Il est d'autres arguments plus décisifs encore en faveur de cette hypothèse.

Au vers X. 10. 4 du Rig-Véda, il est question de :

ápyā... yóṣā.
« La femme aqueuse. »

Cette expression désigne la libation. Celle-ci, en effet, en tant que productrice, créatrice des flammes, est souvent comparée à une femme ; de plus l'épithète *ápyā* (de *áp*, *âpas*, « *l'eau*, *les eaux* ») ne laisse aucun doute sur la nature de la femme dont il s'agit ici.

Oublions maintenant le sens métaphorique de cette formule, et interprétons-la d'une façon littérale. Quelle idée éveillera-t-elle dans l'esprit sinon l'idée d'une femme réelle, humaine, disons le mot, dont la demeure est au sein des eaux ? Et ne saisissons-nous pas dans cette formule la cause fondamentale du mythe si fécond qui peuple les mers, les lacs et les rivières, de nymphes, de fées, d'ondines, etc ?

D'où proviennent de même le mythe des oiseaux auguraux et l'institution des procédés divinatoires par l'observation du vol des oiseaux, sinon de métaphores verbales telles que la suivante :

VII. 104. 18. .... *marutaḥ.....*
váyo yé bhūtvî patáyanti naktábhiḥ.
« O impétueux ! vous qui étant devenus des oiseaux, volez au moyen des nuits. »

Ces mythes sont simples. Il en est d'autres plus complexes qui, mieux encore et par leur étrangeté même, décèlent leur origine verbale.

Soient, par exemple, les deux passages suivants :

IX. 82. 3. *parjányaḥ pitâ mahiṣásya parṇinaḥ.*
« Le liquide, père du buffle qui a des ailes. »
IX. 94. 5. ....*áçvam gâm kṛṇuhi.*
« Edifie une vache (qui soit) un cheval. »

Le premier de ces vers dépeint le liquide de la libation, le soma, engendrant le feu ou le soma pavamâna ; et celui-ci est implicitement comparé, d'une part à un buffle, à cause des crépitements qu'il fait entendre, d'autre part à un oiseau, à cause des flammes qui s'agitent dans les airs.

Quant au second vers, il représente la vache-libation qui devient le cheval-feu.

Or, comme le dit M. Regnaud, « la combinaison sous cette « forme de deux attributs comparatifs est la source des mythes « monstrueux, comme Pégase, les taureaux ailés, etc[1]. »

II.— L'interprétation littérale des substitutions védiques engendra ainsi une grande quantité de mythes. Mais il est une autre source, plus féconde : c'est l'oubli du sens originel et concret d'un terme védique[2], et l'application à ce terme d'une signification nouvelle et abstraite.

« Une cause du mythe, dit M. Regnaud[3], sensiblement différente des précédentes, mais suivie des mêmes effets, consiste « dans la fausse interprétation dont un grand nombre de vocables « de la langue des Védas ont été l'objet de la part des exégètes « hindous de l'époque brahmanique. J'ai cité[4], entre autres exemples d'interprétation de ce genre, celle qu'a reçue le mot *saṃvatsará* (ou *saṃvatsá)*, qui désigne métaphoriquement le soma « dans les textes védiques et dont le sens étymologique et littéral « est « *celui qui a un veau (Agni) avec soi* ». Dans la littérature « de l'époque classique, ce mot signifie « *année* », et cette acception a été transportée par tous les interprètes, les modernes « comme les anciens et ceux de l'Occident aussi bien que ceux de « l'Inde, aux passages védiques eux-mêmes dans lesquels il « figure. »

Cet oubli de la signification originelle d'un mot n'est pas d'ailleurs spécial aux Hindous. C'est un fait universel, inconscient pour ainsi dire, dont toutes les langues offrent des exemples. A. Dar-

[1] Regnaud, *les Premières Formes de la religion*, p. 99.

[2] M. Lang dit de même : « A l'époque où (les *Brāhmaṇas*) ont été rédigés, le sens originel des documents anciens s'était parfois perdu. » (A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. fr., p. 198.)

[3] Regnaud, *les Premières Formes de la religion*, p. 99-100.

[4] Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, p. 204 sqq.

mesteter, dans son ouvrage *la Vie des mots*, en explique la nature et en détermine la cause.

« Cet oubli, dit-il, a reçu des grammairiens le nom de *cata-* « *chrèse*, c'est-à-dire *abus*. Les grammairiens, qui n'en ont pas « reconnu le vrai caractère, constatent dans ce fait un abus du « langage.....

« Ils n'ont pas vu que cet oubli de la signification première, « étymologique, est la loi même qui dirige tous les changements « de sens. Sans cet oubli, la désignation nouvelle reste toujours « double, enchaînée à sa racine ; la catachrèse seule l'en détache. « Qui songe, en prononçant le mot *drapeau*, au sens primitif de « *pièce de drap ?*.....

« C'est la catachrèse qui fait des substantifs, comme c'est la « catachrèse qui, à la longue, efface dans toute figure le premier « terme du rapprochement et avec lui tout rapprochement. La « catachrèse est l'acte émancipateur du mot; c'est, dans le déve- « loppement de l'être par gemmation, la force qui sépare le bour- « geon de l'organisme primitif. Ainsi comprise, elle devient une « des forces vives du langage.

« Comment se produit cet oubli ?.....

« L'esprit, frappé d'abord du rapport que le second objet pré- « sente avec le premier, après les avoir embrassés dans un même « regard et désignés sous le même nom, s'attache peu à peu au « second, identifie avec lui de plus en plus complètement le nom « emprunté du premier, et finit à la longue par faire de ce nom le « signe exact, le représentant fidèle du nouvel objet. C'est donc « l'habitude seule qui amène cet oubli du sens primitif, et cette « adaptation complète de l'ancien nom à la chose nouvelle. La « catachrèse est fille de l'usage et du temps[1]. »

A côté du mot *saṃvatsará* signalé par M. Regnaud, il nous serait facile d'en citer beaucoup d'autres dont la signification s'est modifiée en passant de l'époque védique à l'époque brâhmanique. Tels sont, par exemple :

[1] A. Darmesteter, *la Vie des mots*, 1887, p. 67-69.

grâvan, sens védique = *pierre ;*
girí } — = *montagne.*
párvata }

Les *Nighaṇṭavas* considèrent ces termes comme synonymes et les interprètent dans le sens de « *nuage* ».

Tel est encore le mot *triṣṭúbh*, qui dans la langue classique désigne une forme métrique, et dans les textes védiques la libation faisant entendre trois crépitements (de *tri*, « *trois* », et *stubh*, « *chanter* »), lorsqu'elle est enflammée.

En général, les mots védiques dont le sens originel fut plus tard oublié étaient des épithètes du feu ou du soma ; tel par exemple, l'adjectif *devá*. Ils devinrent ensuite des substantifs et répondirent à une acception nouvelle et abstraite. C'est ainsi que la description d'un acte unique et sensible, le sacrifice, donna naissance à la fois aux dieux et aux attributs généraux dont ils furent doués par l'imagination humaine [1].

De la sorte, l'oubli de la signification originelle des mots védiques fut la source plutôt de la métaphysique que de la mythologie proprement dite.

Nous sommes maintenant en possession de la cause déterminante en vertu de laquelle l'idée de Dieu prit naissance et se développa dans la tradition indo-européenne. Déjà imbus de religiosité (cause prédisposante), les Aryens trouvèrent dans le Rig-Véda un mot (cause déterminante), qu'ils détournèrent inconsciemment de son acception primitive, et qui devint pour eux le substrat de l'idée de Dieu. Alors seulement cette idée devint claire et distincte dans leur esprit.

[1] Ce fait deviendra l'objet d'une démonstration particulière et très explicite dans les deuxième et troisième parties de ce travail.

CHAPITRE X

ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU

Le mot auquel s'est attachée l'idée de Dieu est le mot *devá.*

L'étymologie en est très claire. C'est un dérivé du radical *div*, qui signifie « *briller, avoir de l'éclat* ».

Ce radical se retrouve, avec le même sens, dans un grand nombre d'autres mots appartenant aux divers idiomes indo-européens, et dont voici les principaux :

Sanscrit.	*dyaûs ;*
	divyá ; dêvya ;
	divá ;
	devá ;
	dyût ; dyumát ; dyumná.
Zend.	*daēva.*
Grec.	Ζεύς, Διός ;
	δῖος ;
	θεός ;
	θεῖος ; θειότης ;
	Διώνη.
Latin.	*deus ;*
	dies ;
	diu ;
	divus ; divinus ;

Diana ;
Ju-piter.

Français. . . . . *Dieu ;*
divin ;
divinité ;
diurne.

La signification étymologique et primitive du mot *devá* est donc « *brillant* ».

Dans le Rig-Véda, *devá* est une épithète, et l'épithète la plus commune de l'un ou de l'autre des éléments du sacrifice.

C'est surtout *agni,* « le feu », qui reçoit la qualification de « *brillant* ». Aussi la formule *agnir deváḥ* est-elle des plus fréquentes dans les hymnes.

I. 74. 9. ...*bṛhád agne vivāsasi*
devébhyo deva dāçúṣe.
« O feu brillant! tu cherches à obtenir le réconfort pour les brillants, pour celui qui a le don. »

I. 94. 16. *sá tvám agne saubhagatvásya vidvân asmâkam âyuḥ prá tirehá deva.*
« Toi, ô feu brillant! connaisseur du bon partage[1], allonge ici notre vigueur! »

V. 6. 4. *â te agna idhīmahi dyumántam devājáram.*
« O feu brillant! nous allumons ton éclat impérissable. »

I. 105. 14. *agnir havyá suṣūdati deváḥ.*
« Le feu brillant goûte les oblations! »

II. 3. 1. *devó devân yajatv agníḥ.*
« Que le feu brillant sacrifie les brillants! »

I. 12. 7. *kavim agnim úpa stuhi...*
devám.....
« Célèbre le feu sage (et) brillant... »

[1] « Le bon partage », c'est la libation dont le feu fait sa part, qu'il s'accorde à soi-même en l'enflammant.

V. 16. 1. *bṛhád váyo hi bhānávé 'rcā devâyāgnáye.*

« Le réconfort, la nourriture, fais-les chanter pour la lumière, pour le feu brillant! »

III. 24. 4. *ágne viçvebhir agníbhir devébhir mahayā gíraḥ.*

« O feu! au moyen de tous les feux brillants fais grandir les chants! »

Mais le feu, c'est, sous une autre dénomination, le soma enflammé, le soma pavamâna. Aussi l'épithète *devá* peut-elle s'appliquer au mot *sóma*.

I. 91. 23. *devéna no mánasā deva soma rāyó bhāgám sahasāvann abhi yudhya.*

« Au moyen de notre brillant et de notre penseur, ô soma brillant et fort! conquiers une part de la richesse! »

I. 136. 4. *ayám mitrâya váruṇāya çámtamaḥ sómo bhūtu avapâneṣv ábhago devó devéṣv ábhagaḥ.*

« Que pour l'ami, pour l'enveloppeur, soit ce soma le meilleur, (qui) prend sa part dans les boissons, (et qui), brillant, prend sa part dans les brillants! »

Un fait est donc acquis. Le mot *devá* est, dans le Rig-Véda, un qualificatif des éléments du sacrifice, en particulier du feu. Comment alors ce même mot a-t-il pris dans la suite la signification de « *dieu* » ?

Sous l'influence des circonstances que nous avons énumérées au chapitre précédent, le mot *devá*, comme tant d'autres termes védiques, a été l'objet d'une erreur d'interprétation. Les commentateurs étaient hantés par des idées religieuses inconnues à leurs prédécesseurs. Mais ces conceptions n'étaient pas encore chez eux complètement élaborées. Le mot *devá* leur fut comme une révélation, et devint l'expression d'une idée que jusque-là ils balbutaient à peine et ne savaient formuler. Le mot fut le véhicule de la notion ; il la précisa et en même temps la rendit claire pour les consciences.

D'ailleurs, à côté des circonstances générales que nous rappe-

lons, il en est d'autres plus particulières qui contribuèrent à transformer le sens du mot *devá*.

I. — Il est en linguistique une loi en vertu de laquelle tout adjectif tend à devenir substantif[1]. Le mot *devá* ne fait pas exception. La plupart des passages du Rig-Véda nous le montrent employé substantivement. Il signifie alors non plus « *brillant* », mais « *le brillant* ».

I. 35. 2. *hiraṇyáyenasavitâ ráthenâ devó yāti.*
« Au moyen de son char d'or, le brillant qui fait couler s'avance. »

I. 58. 3. *vâryā devá ṛṇvati.*
« Le brillant met les trésors en mouvement. »

I. 59. 2. *tám tvā devâso 'janayanta devám.*
« Toi, les brillants t'ont engendré brillant. »

III. 10. 1. *devám mártāsa indhate sám adhvaré.*
« Les morts allument le brillant dans le combustible. »

VII. 17. 7. *té. . deváya dâçataḥ syāma.*
« A toi, le brillant, puissions-nous faire des dons ! »

II. 38. 10. *priyâ devásya savitúḥ syāma.*
« Puissions-nous être les choses agréables du brillant qui fait couler ! »

III. 1. 3. *ávindann u darçatám apsv àntár devâso agním.*
« Les brillants ont trouvé le feu étincelant au milieu des eaux. »

I. 12. 10. *agne devân ihâ vaha.*
« O feu ! apporte ici les brillants ! »

I. 13. 12. *tátra devân úpa hvaye.*
« J'appelle les brillants (qui sont) là-dedans. »

I. 14. 1. *aibhir agne dúvo giro viçvebhiḥ sómapītaye devébhir yâhi.*
« Au moyen de tous ces brillants, viens, ô feu ! vers le don, vers les chants, pour boire le soma. »

[1] Cf. A. Darmesteter, *la Vie des mots*, p. 40 sqq.

Cet emploi du mot *devá*, en tant que substantif, contribua dans une large mesure à l'oubli du sens primitif et qualificatif du mot en question. Il laissait supposer qu'un être réel, et non une simple qualité, était ainsi désigné.

II. — En outre, l'objet que détermine le mot *devá* est personnifié dans les hymnes. Ce procédé de rhétorique se retrouve à l'aurore de presque toutes les littératures. Mais, dans le cas spécial qui nous occupe, il devait avoir une importance capitale et jouer un rôle considérable.

La personnification verbale, en effet, s'harmonisait avec la tendance à l'anthropomorphisme inhérente à toute religion; elle en devenait l'expression. Comment n'aurait-on pas été dupe du langage? Et que pouvait désigner le mot *devá* sinon un être semblable à l'homme, sinon un dieu?

En premier lieu, l'objet désigné sous le nom de *devá*, le feu ou le soma pavamâna, est représenté sous la figure humaine; il possède tous les attributs physiques de l'homme.

Ainsi, il a une « tête » :

VII. 3. 1. ..... *devám....... adhvaré krṇudhvam*
yó mártyeṣu nídhruvir ṛtâvā tápurmūrdhā....
« Dans le combustible, édifiez le brillant qui (est) établi dans les morts, (qui) possède la libation, (qui) a une tête ardente. »

Cette « tête ardente » du brillant, c'est la pointe de ses flammes. Celles-ci constituent sa « chevelure lumineuse », dont il est question au vers :

I. 50. 8. *saptá tvā harito ráthe váhanti deva..... çociṣkeçam.*
« Les sept rouges[1] te portent dans (ton) char, toi à la chevelure lumineuse, ô brillant! »

[1] « Les sept rouges », c'est-à-dire les flammes, ainsi appelées à cause de leur couleur.

Le brillant est éclairé ; il est censé doué de la vue ; aussi a-t-il un « œil », voire même un « œil d'or », à cause de la couleur de ses flammes :

I. 35. 8. *hiraṇyākṣáḥ savitā́ devā́ āgāt.*
« Il est venu, le brillant qui fait couler, qui a un œil d'or. »

Il possède également une « bouche, des mâchoires et une langue » avec lesquelles il absorbe et dévore la libation :

II. 1. 14. *tvé agne viçve amṛtāso adrúhaḥ*
āsā́ devā́ havir adanty āhutam.
« En toi, ô feu ! tous les brillants, non morts, non opprimés[1], mangent au moyen de (leur) bouche l'oblation versée. »

VI. 71. 4. *ud u ṣyá deváḥ....... asthāt*
áyohanur yajató mandrájihvaḥ.
« Il s'est élevé ce brillant qui a des mâchoires d'airain, qui sacrifie, (et) qui a la chose agréable pour langue. »

Le brillant a aussi « des bras et des mains », à savoir ses flammes qui s'élèvent dans les airs :

II. 38. 2. *devá ūrdhváḥ pra bāhávā... sisarti.*
« Le brillant qui se dresse étend ses deux bras. »

VI. 50. 8. *ā no deváḥ savitā.... hiraṇyapāṇiḥ.... jagamyāt.*
« Vers nous puisse-t-il venir le brillant qui fait couler, qui a des mains d'or ! »

Dans ses mains, il tient des armes, « la foudre » par exemple, qui n'est autre chose encore que ses flammes[2] :

[1] « Non opprimés » c'est-à-dire libres de se développer, libres de tout obstacle métaphorique.

[2] En vertu d'un dédoublement verbal, les flammes sont à la fois les bras les mains et les armes du brillant. Ne sont-elles pas d'ailleurs le brillant lui-même ? C'est par métaphore seulement que tous ces éléments peuvent être considérés comme distincts ; en réalité, ils sont une seule et même chose : le feu du sacrifice.

V. 33. 3. *tiṣṭhā ráthaṃ ádhi táṃ vajrahastá..... deva.*
« Monte sur ce char, ô brillant qui as la foudre à la main ! »

Ainsi grâce au langage métaphorique du Rig-Véda, l'objet que désigne le mot *devá* est représenté sous la forme humaine ; il est décrit sous l'apparence d'un homme.

L'anthropomorphisme va plus loin. Ce ne sont pas seulement les attributs physiques de l'homme, mais encore ses attributs moraux qui sont accordés au *devá*.

Le *devá*, nous le savons déjà, est « un sage » :

I. 188. 1. *deváḥ..... havyá kavir vaha.*
« O brillant ! ô sage ! porte les oblations ! »

Il « connaît » la libation, et il en est « l'ami » :

VI. 16. 41. *prá devám.... bháratā vasuvíttamam.*
« Portez en avant le brillant le plus connaisseur des richesses ! »

V. 81. 4. *utá mitró bhavasi deva.*
« Et tu es, ô brillant ! l'ami (de la libation). »

Il la « conquiert » et s'en « rend maître » :

VI. 73. 3. *bṛhaspátiḥ..... devá eṣáḥ apáḥ siṣāsan.*
« Ce brillant, conquérant les eaux, (devient) le maître du réconfort. »

En s'en emparant, il manifeste sa « puissance » :

I. 190. 8. *túviṣmān bṛhaspátiḥ.... dhāyi deváḥ.*
« Le brillant, puissant (et) maître du réconfort, a été établi. »

D'ailleurs il est aussi « généreux » qu'il est puissant ; il laisse ses frères, les autres brillants, prendre leur part de la libation :

III. 4. 9. *tán nas turipam... déva tvaṣṭar vi rarāṇáḥ syasva.*
« O brillant ! fabricant et généreux, fais couler notre liquide que voici. »

Enfin le *devá* est représenté comme accomplissant certaines actions qui contribuent encore à le personnifier.

Par exemple, il vient « boire » le soma :

IV. 47. 1. *á yāhi sómapītaye..... deva...*

« O brillant ! viens pour boire le soma ! »

Il « apporte » les autres brillants au sacrifice :

III. 4. 1. *á deva deván yajáthāya vakṣi.*

« O brillant ! apporte les brillants pour le sacrifice ! »

Il « conduit » la libation :

V. 50. 5. *eṣá te deva netā.... rayiḥ.*

« Cette richesse est pour toi, ô brillant qui conduis (la libation). »

Il « éloigne ce qui va mal », autrement dit tout ce qui peut nuire à l'accomplissement du sacrifice :

V. 82. 5. *viçvāni deva.... duritâni párā suva.*

« O brillant ! éloigne toutes les choses qui vont mal ! »

S'il n'écarte pas ces obstacles métaphoriques, au moins les « retient-il » :

VI. 44. 22. *ayám deváḥ.... paṇim astabhāyat.*

« Ce brillant a retenu celui qui retient. »

A la libation, il attelle ses « chevaux » ou ses « juments », c'est-à-dire ses flammes rouges et couleur de feu :

I. 14. 12. *yukṣvá hy áruṣī ráthe harito deva rohitaḥ.*

« Dans ton char, attelle donc, ô brillant ! tes (juments) rouges, couleur de feu ! »

Son occupation la plus habituelle toutefois consiste à « faire couler » le soma, à le « verser, le répandre » :

I. 13. 11. *áva sṛjā.... devá devébhyo haviḥ.*

« O brillant ! fais couler l'oblation pour les brillants ! »

D'ailleurs le *devá* « s'assoit » sur le soma, puisqu'il le surmonte :

II. 41. 13. *viçve devāsa à gata.....*
édám barhir ni šīdata.
« O brillants! venez tous; asseyez-vous sur la force que voici ! »

Il « mange » aussi la libation et « en jouit » :

II. 1. 14. *āsâ devâ havir adanti.*
« Au moyen de leur bouche, les brillants mangent l'oblation. »

I. 3. 9. *viçve devâsaḥ..... médham juśanta.*
« Tous les brillants jouissent de la nourriture. »

Le brillant manifeste par ses crépitements la satisfaction qu'il éprouve à dévorer la libation; aussi dit-on qu'il « parle » :

I. 114. 10. *ádhi ca brūhi deva...*
« Et parle en haut, ô brillant! »

Enfin le brillant « engendre » ses flammes :

III. 55. 19. *deváḥ...... prajâh... jajāna.*
« Le brillant a engendré (ses) progénitures. »

III. — La personnification verbale de l'objet désigné par le mot *devá* ne peut donc laisser aucun doute. Mais ce n'est pas tout. Les hymnes, et cela toujours en vertu de leur style métaphorique, donnent l'illusion qu'un culte était institué en l'honneur de cet objet.

Pour le brillant, en effet, on accomplit le sacrifice solennel :

I. 26. 6. .... *devám-devaṃ yájāmahe.*
« (Pour) chaque brillant, nous sacrifions. »

On lui offre des oblations qu'on le prie d'agréer :

VI. 47. 28. *déva....práti havyâ gṛbhāya.*
« O brillant! empare-toi des oblations! »

I. 139. 11. *té devāso yajñám imáṃ juṣadhvam.*
« O vous, les brillants! jouissez de cette oblation! »

Ces oblations consistent surtout en soma :

I. 23. 10. *viçvān devàn havāmahe....sómapītaye.*
« Tous les brillants, nous les appelons pour boire le soma. »

Elles peuvent être aussi les « trésors » dont disposent les sacrificateurs, c'est-à-dire les libations :

I. 24. 3. *abhí tvā deva....... vâryāṇām*
....bhāgám īmahe.
« Vers toi, ô brillant ! nous envoyons une part des trésors. »

On n'adresse pas seulement des offrandes au *devá*, on célèbre aussi ses louanges :

I. 142. 3. *nárāçáṅsaḥ triḥ..... deváḥ.*
« Le brillant (est) trois fois célébré par les hommes. »
V. 2. 11. *etáṃ te stómam...... atakṣam.... deva.*
« Pour toi, ô brillant! j'ai édifié ce chant.»

Ces offrandes et ces louanges ne sont pas gratuites. Les prêtres réclament, en échange, certaines faveurs.

Ils demandent, par exemple, d'être écoutés d'une oreille attentive :

VII. 46. 1. ..... *giraḥ...... devâya......*
.... *bharatā çṛṇótu naḥ.*
« Apportez des chants pour le brillant ; qu'il nous écoute ! »

Le brillant doit aussi répondre aux prières des sacrificateurs :

I. 114. 10. *ádhi ca brūhi deva.*
« Et parle en haut, ô brillant ! »

S'il est bon, il écartera tous les obstacles :

I. 189. 1. *deva:.... yuyodhy àsmáj juhurāṇám ènaḥ.*
« O brillant! éloigne de nous le mal qui entrave! »

I. 189. 3. *tvám asmád yuyodhy ámīvāḥ.... deva.*
« Eloigne de nous les oppressions, ô toi brillant! »

Il écartera aussi le sommeil hanté par les mauvais rêves :

V. 82. 4. *deva..... párā duṣvápnyaṃ suva.*
« O brillant! éloigne le sommeil mauvais! »

Il permettra qu'auprès de lui on se réfugie :

I. 94. 13. *deváḥ..... çárman syāma táva.*
« O brillant! puissions-nous être dans ton refuge! »

Enfin, en compensation des hommages qui lui sont rendus, il accordera des trésors, des richesses, des dons en général :

IV. 30. 24 *vāmáṃ-vāmaṃ taḥ.... devó dadātu.*
« Que ce brillant donne chaque bien! »

IV. 54. 1. *ábhūd deváḥ.... yó rátnā bhájati.*
« Voici le brillant qui partage les dons. »

Le *devá*, d'ailleurs, se montre le plus souvent favorable; il parait agréer les prières et répandre des largesses. Aussi plus d'un vers semble-t-il exprimer un remercîment à son égard :

VI. 71. 6. *adyá savitar...... vāmám asmábhyaṃ sāvīḥ .... deva.*
« Aujourd'hui, ô brillant qui fais couler, pour nous tu as fait couler le bien! »

Tels sont les faits qui ont contribué à transformer la signification objective et concrète du mot *devá* en une signification abstraite et métaphysique, en vertu desquels l'adjectif *devá*, « *brillant* », est devenu le substantif *devá*, « *dieu* », et qui permirent enfin au culte de se développer.

On comprend dès lors pourquoi les livres Orphiques[1] donnent le feu et l'eau comme engendrant les dieux immortels :

[1] Les livres Orphiques, quoique remaniés sans doute à l'époque alexan-

........ἀθανάθων γεννήτορας αἰὲν ἐόντας,
πῦρ καὶ ὕδωρ[1].

Au début, en effet, les dieux furent les flammes sacrées, le feu qui jaillit de la libation. Ou plutôt les dieux primitifs furent le nom de ces flammes. C'étaient des dieux palpables et sensibles qu'on faisait naître en accomplissant le sacrifice[2]. « On chantait la naissance des dieux », dit Hérodote, à propos sans doute d'hymnes analogues à ceux du Véda :

.....μάγος ἀνὴρ..... ἐπαείδει θεογονίην....[3]

Puis, grâce à la personnification dont le mot *devá* fut l'objet, grâce au culte qu'on était censé rendre à l'être qu'il désignait, le sens primitif de ce mot s'obscurcit peu à peu ; il fit place à une signification nouvelle et abstraite.

Les esprits furent alors conduits à admettre l'existence de personnalités supérieures, à croire à la réalité d'êtres semblables à l'homme et n'en différant que par leur majesté et leur toute-puissance. Ces êtres souverains, il fallait les fléchir s'ils se montraient redoutables, et savoir conserver leurs faveurs s'ils apparaissaient bienveillants et généreux.

L'idée de Dieu se développa ainsi graduellement, entraînant le culte à sa suite.

Elle s'élabora dans les consciences. Et Dieu devint l'être mythique par excellence. Le mot avait créé l'idole.

drine, n'en reflètent pas moins des idées très anciennes, analogues très souvent aux idées védiques.

[1] *Orphica*, Frag. V. — Edition A. Mullach, *Fragmenta philosopho rum græcorum*, I. (Didot, 1860).

[2] « L'homme, dit M. A. Lefèvre, s'aperçut que sa volonté, sa parole « produisait le feu et créait le dieu. » (A. Lefèvre, *Religions et mythologies comparées*, p. 21).

[3] Hérodote, I, 132.

DEUXIÈME PARTIE

LES ATTRIBUTS GÉNÉRAUX DES DIEUX

De bonne heure le concept de Dieu s'est enrichi d'un certain nombre d'attributs qu'on retrouve dans tous les systèmes théologiques et religieux.

Ainsi développée, l'idée de Dieu devient plus accessible et, en quelque sorte, plus concrète. L'anthropomorphisme, sans lequel nulle représentation de Dieu n'est possible, s'accuse de plus en plus. Dieu apparaît comme un être humain, mais un être humain supérieur, infini quant aux proportions et aux qualités. Il habite des sphères éthérées, resplendissantes d'une éternelle lumière. Dans ces régions inaccessibles, il goûte un ineffable bonheur et jouit de l'immortalité. Sa science est sans limites. Sa puissance est souveraine et ne connaît pas d'entraves. Il domine le monde qu'il gouverne au gré de sa volonté. S'il se montre parfois violent, il peut aussi manifester sa suprême bonté. Les hommes sont des jouets entre ses mains. Aussi doivent-ils se concilier ses faveurs et craindre ses colères ; car les rapports sont étroits entre le ciel, séjour des dieux, et la terre, séjour des hommes.

Nous venons ainsi d'énumérer les attributs principaux sous lesquels l'imagination se représente ordinairement la Divinité. Nous les étudierons individuellement dans l'ordre suivant :

1° Le séjour au ciel;
2° L'immortalité;
3° Les rapports des dieux avec les hommes;
4° La sagesse et la science;
5° La puissance;
6° La bonté.

Nous rechercherons quelle a été l'origine de ces attributs dans la tradition indo-européenne. Les mêmes causes, nous le verrons, qui engendrèrent le concept de Dieu, donnèrent également naissance aux attributs qu'il renferme. Dans les deux cas, les circonstances et les conditions sont semblables. De part et d'autre, le processus est identique et consiste dans l'interprétation littérale de formules védiques dont le caractère métaphorique avait été perdu de vue.

CHAPITRE PREMIER

LE SÉJOUR AU CIEL

Dans le Rig-Véda, « le ciel » est le plus communément appelé *dyaús*. Parfois aussi, mais plus rarement, il porte le nom de *svàr*.

Le mot *svàr* est apparenté, quant aux radicaux, avec les mots *sûr-a* et *sûr-ya* qui désignent « le soleil », en tant que brillant et doué d'éclat.

Quant à *dyaús*, il provient du radical *div* que nous avons déjà rencontré à propos de *devá*, et dont les dérivés sont très nombreux dans les différentes langues indo-européennes.

C'est seulement à une époque postérieure aux temps védiques que *dyaús* désigna « le ciel » entendu comme le séjour divin. Au moment où la tradition védique commença à s'établir, ce mot avait une signification toute concrète et objective, en rapport étroit avec son étymologie.

De même, en effet, que, dans le Rig-Véda, *devá* désigne, non pas encore « le dieu », mais « le (feu) brillant » engendré par le sacrifice, de même *dyaús* signifie « le ciel du sacrifice » ou, en d'autres termes, l'ensemble des flammes nées de la libation.

Cette détermination du sens védique du mot *dyaús* n'est pas arbitraire. Elle est garantie par un grand nombre de passages.

En premier lieu, *dyaús* est synonyme d'*antárikṣa*. La preuve en est fournie au moins par les deux vers suivants :

III. 6. 8. *uraú vā yé antárikše mádanti*
divó vā yé rocané sánti deváḥ.
« (Voici) les brillants qui se baignent dans la large atmosphère lumineuse, ou qui sont dans l'éclat du ciel. »

VI. 52. 13. *viçve devāḥ çṛṇutémám hávam me*
yé antárikše yá úpa dyávi šṭhá.
« O brillants ! entendez tous mon appel (vous), qui êtes dans l'atmosphère lumineuse, (vous) qui êtes au ciel ! »

La synonymie entre *dyaús* et *antárikša* ne saurait être douteuse. Ces deux mots sont construits au même cas et avec la même valeur. De plus, la conjonction *vā*, « *ou* », qu'on trouve dans le premier de ces deux passages, indique manifestement, semble-t-il, que « le ciel » et « l'atmosphère lumineuse » sont, sous deux noms différents, une seule et même chose.

Or, qu'est-ce que l' « *antárikša* » ?

Ce mot peut se décomposer :

1° En *antár*, « *entre, au milieu de, à l'intérieur de* », et *īkš*, « *voir* » (sens primitif *briller)* (Cf. *akšá, akši*, « *œil* »*)*.

2° Ou bien en : *antári* = *antár*, et *kšā* = *kši*, « *résider, habiter* ».

La première étymologie est proposée par Roth[1] ; la seconde par Grassmann[2], à la suite de Weber, et par M. Regnaud[3].

L'analyse de Roth nous semble préférable. *Antárikša* signifie donc « *ce qui voit à l'intérieur* (de soi-même), *ce qui brille dans son propre sein* »*;* à ce titre, c'est un nom de la libation enflammée, c'est un synonyme d'*áditi;* aussi sommes-nous autorisés à traduire ce mot par « *l'atmosphère lumineuse* », à la condition d'entendre par là l'atmosphère des flammes du sacrifice, l'atmosphère constituée par les flammes issues de la libation.

Antárikša désigne la libation allumée. Or, puisque *dyaús* lui

[1] Roth et Böhtlingk, *Sanscrit Wörterbuch.*
[2] Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda.*
[3] Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, p. 159.

est synonyme, « le ciel » dont il s'agit n'est donc autre chose que le « *ciel du sacrifice* ».

Ce « ciel », les brillants viennent non seulement l'habiter, mais encore le constituer. D'où leur épithète de *divyás*, « *célestes* », à côté de tant d'autres qualificatifs rappelant qu'ils sont issus des eaux de la libation.

VI. 50. 11. *divyâḥ pârthivāso gójātā ápyāḥ ca devāḥ.*
« O brillants ! (qui êtes) célestes, issus de la terre, nés de la vache, produits par les eaux ...... »

Les brillants, en effet, s'échappent de la libation obscure ; ils s'en dégagent :

I. 94. 7. *râtryāç cid ándho áti deva paçyasy ágne.*
« Quoique sortant de la nuit, tu vois à travers l'obscurité, ô feu brillant[1] ! »

V. 1. 2. *mahân devás támaso nir amoci.*
« Le grand brillant s'est dégagé de l'obscurité. »

Une fois nés de la libation, les brillants s'élèvent au « ciel » et s'y établissent. Aussi n'est-il pas rare de rencontrer dans le Rig-Véda des passages tels que le suivant, et qui font antithèse avec ceux que nous venons de citer :

I. 125. 5. *nâkasya pṛṣṭhé ádhi tiṣṭhati çritó yáḥ.....*
sá ha devéṣu gachati.
« Ce (brillant) vient dans les brillants, (lui) qui s'est tenu debout au sommet de la voûte céleste, après s'y être élevé. »

Le « ciel », habité et constitué par les brillants, se manifeste trois fois dans son éclat, comme il est dit au vers :

I. 105. 5. *ami yé devā sthána triṣv â rocané diváḥ.*
« (Vous êtes) ceux-là, ô brillants ! qui vous tenez dans l'éclat du ciel (qui se manifeste) trois fois. »

[1] Le feu naît de la libation liquide et obscure ; ensuite il brille au sein de ses eaux.

Ce passage ne contribue-t-il pas à montrer que le mot *dyaùs* désigne le « ciel du sacrifice », puisque la libation peut être considérée comme enflammée en bas, au milieu et en haut ?

Le moment vint cependant où l'on oublia à la fois la signification, le rôle et la destination des hymnes védiques. De la simple description qu'il était du sacrifice, le Rig-Véda devint le principe d'une religion et de son rituel. La même erreur qui se produisit eu égard au mot *devá* fut également commise à propos du terme *dyaùs*.

Déjà le mot *devâḥ* désignait les « dieux », et non plus les flammes brillantes du sacrifice. La métaphysique se substituait à la description objective, et hantait les esprits. Elle ne devait pas tarder à s'enrichir de concepts nouveaux.

En effet, le « ciel du sacrifice » devint le « ciel » proprement dit. Le sens objectif et védique du mot *dyaùs* se transforma. Ce mot ne désigna plus l'ensemble des flammes, l'atmosphère lumineuse du sacrifice constituée par les « brillants », mais le « ciel » qui enveloppe la terre, qui ferme l'espace à ses extrêmes limites, et qu'habitent les « dieux ».

Les dieux, en effet, « sont » dans le ciel : les flammes brillantes n'étaient-elles pas dans le ciel du sacrifice qu'elles constituaient ?

I. 139. 11. *yé..... divi.... sthá......*
.... *té devāso yājñám imáṃ juṣadhvam.*
« O vous, les dieux qui êtes dans le ciel, jouissez de cette oblation ! »

Mais les flammes s'échappaient d'abord de la libation; elles s'élevaient dans les airs et leur ensemble formait alors le ciel. Aussi les dieux commencent-ils par « atteindre » le ciel :

I. 22. 2. *yâ suráthā rathitamobhâ devâ divispṛçā*
açvinā tâ havāmahe.

« Les deux Açvins (cavaliers), qui ont un beau char, qui conduisent le mieux le char, qui sont des dieux (et) qui atteignent le ciel : nous les appelons. »

I. 23. 2. *ubhâ devâ divispṛçendravāyû havāmahe*
asyá sómasya pītáye.

« Les deux dieux qui atteignent le ciel, Indra (l'ardent) et Vâyu (le vent), nous les appelons pour boire ce soma. »

Dans le ciel, les dieux « sont assis », puisque les flammes brillantes étaient comme assises sur la libation qui leur donnait naissance :

I. 19. 6. *yé nâkasyâdhi rocané divi devâsa âsate*
marúdbhir agna â gahi.

« O Agni ! (le feu) viens au moyen des Maruts (les flammes impétueuses), ces dieux qui sont assis là-haut dans le ciel, dans l'éclat de la voûte céleste ! »

IV. 35. 8. *yé devâsaḥ.... ádhi diví niṣedá.*

« O vous, les dieux ! qui vous êtes assis en haut dans le ciel.... »

I. 164. 39. .... *paramé vyòman yásmin devâ ádhi viçve niṣedúḥ.*

« En haut, dans ce ciel le plus élevé, tous les dieux se sont assis. »

Ce n'est pas tout. Le dieu habite le ciel ; mais il est l'objet d'une représentation anthropomorphique, il est figuré sous l'aspect humain. Aussi dira-t-on d'Agni, par exemple, qu'il est « un homme céleste » en même temps qu'un dieu :

VI. 15. 4. ..... *svàrṇaram agním.....*
.... *devám ṛñjase.*

« Tu as poussé en avant [1] l'homme céleste, le dieu Agni. »

[1] Sens védique et objectif : « Tu as fait sortir de la libation, tu as projeté en avant..... »

Il résulte avec évidence de tous ces passages que les dieux ont été considérés comme séjournant au ciel, par suite de l'oubli du sens que le mot *dyaús* avait dans le Rig-Véda. Les dieux sont « *célestes* » parce que leurs prototypes, les flammes du sacrifice, constituaient par leur ensemble une atmosphère lumineuse, métaphoriquement appelée « *ciel* ». Au début, les dieux et le ciel qu'ils habitent étaient à la libre disposition du sacrificateur. Celui-ci les faisait naître à volonté. Aussi dans l'accomplissement de l'acte sacré, et lorsque les libations étaient allumées, pouvait-il dire, le cœur satisfait et plein de joie :

VI. 51. 12. *nú sadmánaṃ divyáṃ náṅçi devāḥ.*

« Voici que j'ai obtenu le (dieu) céleste et qui s'assoit (dans le ciel), ô dieux ! »

CHAPITRE II

L'IMMORTALITÉ

Au ciel où ils séjournent, les dieux jouissent de l'immortalité. Dans le Rig-Véda, en effet, fréquente est la formule *amṛto deváḥ* que, de bonne heure, on a pris l'habitude de traduire par « *le dieu immortel* ».

Le mot *amṛta*, auquel s'est ainsi attachée l'idée d'immortalité, n'a pas eu dès le début cette signification abstraite.

Amṛta se décompose en :

a, préfixe négatif,

mṛtá, participe passé du radical *mṛ*, « *mourir* ».

Le sens en est donc, non pas « *immortel* », mais « *non-mort* ».

Parfois, au lieu de *amṛta*, on rencontre *ámartya*. C'est une épithète en rapport étymologique avec *amṛta* et possédant d'ailleurs la même signification. La synonymie de ces deux termes est prouvée par de nombreux passages védiques de construction analogue, et dans lesquels *amṛta* et *ámartya* se remplacent mutuellement.

Dans le Rig-Véda, *amṛta* et *ámartya* sont avant tout des épithètes du feu, et la locution *agnir amṛtaḥ* ou *agnir ámartyaḥ* s'y rencontre fréquemment. Les passages suivants en fourniront la preuve :

III. 14. 7. *sárvaṃ tád agne amṛta svadehá*.

« O feu non-mort ! goûte ici cette chose totale (la libation) ! »

IV. 5. 2. ..... *amṛtaḥ.... agníḥ.*
« Le feu non-mort....»

III. 3. 1. *agnír hí devấn amṛto duvasyáti.*
« Ainsi le feu non-mort gratifie les brillants[1]. »

VII. 4. 4. *mártešv agnír amṛto ní dhāyi.*
« Dans les morts, le feu non-mort a été établi. »

X. 45. 8. *agnír amṛto abhavad váyobhiḥ.*
« Le feu non-mort s'est manifesté au moyen des nourritures. »

I. 44. 1. *ágne vivasvad ušásaç citrám râdho amartya ấ dāçúše jātavedo vahā.*
« O feu non-mort (et) à l'éclat manifesté ! apporte, pour celui qui a le don, le don brillant (et) éclatant de l'aurore ! »

V. 18. 1. ....*agníḥ*.....
víçvāni yó ámartyo havyá mártešu ráṇyati.
« (Voici) le feu qui, non-mort, goûte toutes les oblations dans les morts. »

Pourquoi le feu reçoit-il l'épithète d'*amṛta* ? C'est qu'il s'agit d'Agni jâta, c'est-à-dire du feu manifesté, sorti des libations. Le feu est alors visible, réel, actif ; il est « *vivant* », *jīvá*, ou en d'autres termes *amṛta*, « *non-mort* ».

Cependant, parmi le grand nombre d'adjectifs qui, dans le Rig-Véda, sont joints au nom du feu, le plus fréquent est *devá*. De plus, comme nous l'avons montré antérieurement, cet adjectif est employé substantivement et tient alors lieu de la formule complète *agnír deváḥ*. Le « *brillant* », *devá*, c'est « *le feu brillant* ». En conséquence, l'épithète d'*amṛta* pourra être ajoutée au substantif *devá*, comme elle l'est ailleurs au mot *agni*. C'est ce que nous constatons, en particulier dans les passages suivants :

[1] Le feu gratifie ses flammes brillantes du don-libation.

V. 14. 2. *tám adhvaréṣv īḷate devám mártā ámartyam.*

« Dans les combustibles, les morts appellent ce brillant non-mort. »

I. 58. 3. .... *ámartyaḥ*

.... *vi*.... *várya devá ṛṇvati.*

« Le brillant non-mort met en mouvement les trésors. »

III. 27. 7. *hótā devó ámartyaḥ purástād eti....*

vidáthāni pracodáyan.

« Le brillant, verseur (et) non-mort, s'avance, en poussant les offrandes. »

IV. 3. 3. *deváya çastim amṛtāya çaṅsa.*

« Pour le brillant non-mort chante le chant ! »

Reportons-nous maintenant à l'époque où la signification objective des hymnes fut oubliée, et où les formules védiques prêtèrent à l'erreur. Le *devá* devint le « *dieu* » et *amṛta* prit le sens d'« *immortel* », justement parce que cette épithète était jointe au mot *devá*. Alors, sous la locution *amṛto deváḥ*, on entendit « *le dieu immortel* ». A partir de ce moment l'interprétation abstraite remplaça l'interprétation objective et essentiellement védique : aux dieux était accordée l'immortalité.

Aussi les passages analogues à ceux que nous venons de citer furent-ils interprétés conformément à cette idée :

I. 123. 1. *pṛthú rátho dákṣiṇāyā ayoji*

ainaṃ deváso amṛtāso asthuḥ.

« Le large char de l'oblation a été attelé ; les dieux immortels l'ont monté. »

II. 1. 14. *tvé agne viçve amṛtāso adrúhaḥ*

āsá devá havir adanty áhutam.

« En toi, ô Agni, tous les dieux immortels, non opprimés, mangent au moyen de leur bouche l'oblation versée. »

III. 4. 11. *devá amṛtā mādayantām.*

« Que les dieux immortels se baignent ! [1] »

III. 28. 5. *áthā devéṣv adhvarám. . . . . . dhā́ rátnavantam amṛteṣu.*

« . . . . . et que tu établisses dans les dieux immortels le combustible qui possède le don [2]. »

L'immortalité cependant n'est pas inhérente aux dieux védiques. Ceux-ci ne la possèdent pas toujours ni absolument. Ils doivent obtenir cet état que les hymnes désignent sous le nom d'*amṛtatvá*.

Le mot *amṛtatvá* est un dérivé à sens abstrait de l'adjectif *amṛta*. On le traduit habituellement par « *immortalité* », c'est-à-dire qu'on donne à ce terme toute la signification abstraite qu'il comporte. Dans le Rig-Véda, toutefois, *amṛtatvá* ne possède pas encore le sens d'*immortalité*. Il désigne l'état particulier dans lequel se trouvent les flammes du sacrifice lorsqu'elles sont sorties de la libation, qu'elles brillent, pleines d'éclat, qu'elles sont, en un mot, actives, vivantes, non-mortes. L'*amṛtatvá* c'est donc littéralement « *le fait de n'être pas mort, l'état de non-mort* ». Le *devá*, lorsqu'il se manifeste, acquiert l'*amṛtatvá*.

X. 124. 2. *deváḥ..... amṛtatvám emi.*

« (Moi), le brillant, j'obtiens le fait d'être non-mort. »

Plus tard seulement, au moment où les idées mythiques et métaphysiques commencèrent à se développer, on s'écarta du point de vue objectif et réel, et on entendit :

« (Moi) le dieu, j'obtiens l'immortalité. »

Comment les dieux obtiennent-ils l'immortalité ? C'est évidemment grâce au sacrifice qui transforme les libations obscures et inertes en flammes brillantes et actives. Cette opération est décrite avec toute la clarté désirable au vers :

[1] Qu'ils se baignent dans la libation, c'est-à-dire que les flammes brillantes et actives du sacrifice plongent au sein de la libation.

[2] Sens objectif : « Et que tu verses dans les flammes brillantes et actives le combustible pourvu du don-libation. »

IV. 1. 1. *ámartyam yajata mártyeṣu*
á devám ádevam janata
prácetasam viçvam ádevam janata prácetasam.
« Sacrifiez le non-mort dans les morts;
engendrez brillant ce qui n'est pas brillant;
le tout non-brillant, engendrez-le éclatant, éclatant! »

Grâce au sacrifice, en effet, le feu jaillit, plein de vie et d'activité, du sein des libations inertes et comme mortes; l'oblation, jusque-là obscure, s'allume et se transforme en flammes brillantes ; la masse de ses eaux devient lumineuse et éclatante.

A proprement parler, ce sont donc les libations qui obtiennent l'immortalité; car, en s'allumant, elles cessent d'être inertes et obscures pour devenir brillantes et actives. Aussi dit-on aux *Ṛbhus* (les oblations fortes) :

IV. 36. 4. *áthā devéṣv amṛtatvám ānaça ṛbhavaḥ.*
« Alors, dans les dieux [1], vous avez obtenu l'immortalité, ô Ṛbhus ! »

c'est-à-dire, « en devenant brillantes, vous êtes devenues actives, vivantes, ô libations fortes ! »

Ou bien encore :

I. 110. 4. *mártāsaḥ sánto amṛtatvám ānaçuḥ.*
« Etant morts, ils ont obtenu l'immortalité. »

car les libations, inertes d'abord et comme mortes, se sont allumées et sont devenues actives, non mortes.

Cet autre passage enfin n'est pas moins significatif :

IV. 58. 1. *samudrád ūrmir mádhumān úd ārat*
upāṅçúnā sám amṛtatvám ānat.
« De la mer l'onde savoureuse s'est élevée; au moyen du soma, elle a obtenu l'immortalité. »

L'onde savoureuse dont il s'agit, c'est la libation qui s'est

[1] En vous joignant à eux.

échappée de son propre sein pour s'élever dans les airs sous forme de flamme brillante ; par là, d'inerte elle est devenue active : elle a obtenu l'immortalité.

Une conséquence importante se dégage de l'étude de ces passages. L'épithète d'*amṛta* ou *ámartya* convient surtout à l'élément igné du sacrifice. Mais en vertu de l'identification d'Agni jâta et de Soma pavamâna, la libation, si on la considère comme enflammée, peut aussi être appelée *amṛta*. Dans quelques passages du Rig-Véda elle porte en effet ce nom :

I. 23. 19. *apsv àntár amṛtam.*

« Au milieu des eaux (est) la chose non-morte »,
autrement dit la libation vivifiée par le feu réside au milieu de ses propres eaux.

Parfois même, le sens de libation enflammée est à peine impliqué, et *amṛta* semble désigner purement et simplement la libation. Ainsi, on invite les *devâs* à s'emparer de l'*amṛta* :

VI. 15. 6. *úpa vo gīrbhir amṛtaṃ vivāsata.*

« Au moyen de vos chants [1], cherchez à obtenir la chose non-morte ! »

Ailleurs, les flammes boivent la libation *non-morte* :

VI. 44. 16. *idám̩ tyát pâtram...... amṛtam apāyi mátsad yáthā... devám.*

« Cette boisson que voici, qui n'est pas morte, a été bue lorsqu'elle a baigné le brillant. »

Sous ce dernier aspect, l'*amṛta* constitue la boisson des dieux. En l'absorbant, ceux-ci deviennent immortels. L'*amṛta* des Hindous est ainsi l'analogue du *nectar* des Grecs, et mieux encore de l'ἀμβροσία [2] dont se nourrissent les divinités du panthéon hellénique, comme le prouvent, parmi tant d'autres, ces vers de l'*Odyssée* :

[1] C'est-à-dire, au moyen de vos flammes crépitantes.

[2] ἀμβροσία est avec ἄμβροτος dans le même rapport grammatical que *ámartya* avec *amṛta*.

V .92 s qq :

Ὣς ἄρα φωνήσασα θεὰ παρέθηκε τράπεζαν,
ἀμβροσίης πλήσασα, κέρασσε δὲ νέκταρ ἐρυθρόν.
Αὐτὰρ ὁ πῖνε καὶ ἦσθε διάκτορος Ἀργειφόντης.

« A ces mots, la déesse (Calypso) dresse une table, la remplit d'ambroisie, et mélange le nectar pourpré. Le messager, meurtrier d'Argus (Mercure), mange et boit.»

Les vers 793 et sqq. de la *Théogonie* d'Hésiode sont encore plus probants. Ils nous montrent les dieux défaillant lorsque l'ambroisie leur fait défaut. L'immortel, y est-il dit, qui ne respecte pas son serment après avoir juré par les eaux du Styx, « gît étendu sans respiration ; il est privé de l'ambroisie et du nectar, il gît sans souffle et sans voix » :

. . . .
κεῖται νήϋτμος. . . . .
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἄσσον
βρώσιος, ἀλλά τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος.

CHAPITRE III

LES RAPPORTS DES DIEUX AVEC LES HOMMES

L'Inde ancienne a cru à l'existence de rapports très étroits entre les dieux et les hommes. Cette croyance eut pour origine et pour unique fondement l'interprétation erronée de l'antithèse védique :

ámartya — mártya.

Le chapitre précédent nous a fait connaître la signification et la valeur du premier terme de cette antithèse. Nous ne reviendrons donc pas sur le mot *ámartya* ; nous nous bornerons à rappeler que, dans les hymnes, ce mot est une épithète de l'élément igné du sacrifice, et qu'il désigne le feu *non-mort*, c'est-à-dire actif et manifesté.

A propos des différents noms de la libation, nous avons aussi mentionné le mot *mártya*, à côté duquel on trouve les formes apparentées *mṛtá* et *márta*.

Mṛtá est le participe passé du verbe *mṛ*, « *mourir* », et signifie « *mort* ».

Márta est vraisemblablement la forme forte archaïque du même participe passé ; *márta* et *mṛtá* sont donc synonymes.

Quant à *mártya*, c'est un adjectif dérivé des mots précédents (Cf. *ámartya* à côté de *amṛta)*, et signifiant comme eux « *mort* ».

L'emploi de *mártya* en tant qu'épithète est très rare dans les hymnes. On en compte deux exemples seulement que voici :

IX. 91. 2. .... *induḥ*

prá yó nṛbhir amṛto mártyebhiḥ.

« (Voici) le lumineux qui (est) non-mort au moyen des hommes morts. »

X. 79. 1. *ápaçyam asya mahatò mahitvám ámartyasya mártyāsu vikṣú.*

« J'ai vu la grandeur de ce grand non-mort dans les demeures mortes. »

Dans ces deux passages, *mártya* qualifie des noms métaphoriques de la libation. Nous savons, en effet, que celle-ci peut être implicitement comparée, soit à des hommes, parce qu'elle engendre les flammes du sacrifice, soit à une demeure, parce qu'elle reçoit et abrite le feu dans son sein.

Mais pourquoi la libation est-elle dite *morte* ? L'explication en est très simple. Avant que le sacrifice s'accomplisse, la libation est essentiellement liquide et obscure ; elle n'a pas encore produit de flammes, elle n'a pas manifesté son activité. Elle est inerte et comme *morte ;* dans quelques instants seulement le sacrifice la vivifiera.

Sauf dans les deux passages que nous venons de citer, *mártya* est employé substantivement. Ce mot signifie alors *le mort*, et désigne la libation.

Tel est bien, en effet, le sens védique du mot *mártya*, comme le prouve par exemple le vers suivant :

VIII. 11. 1. *tvám agne..... asi devá á mártyeṣv á*
tvám yajñéṣv íḍyaḥ.

« Toi, ô feu ! tu es le brillant digne d'être appelé dans les morts, dans les oblations. »

Nous signalerons d'abord, dans ce passage, l'emploi du locatif, *mártyeṣu:* il s'agit donc d'un objet « *dans* » lequel pénètre le feu. Et quel peut être cet objet sinon la libation ?

De plus, *mártyeṣu* et *yajñéṣu* sont construits au même cas et avec la même préposition *á*. Ils jouent par conséquent dans le vers

qui nous occupe un rôle identique ; ils sont synonymes. Or le sens de *yajñá* est à l'abri de toute conjecture et de toute discussion. *Yajñá* désigne « *l'oblation* » du sacrifice. ***Mártya*** a donc la même signification. *Mártya*, c'est « ***le mort (libation)*** ».

Ailleurs, *mártya* (*márta)* devient synonyme de *vásu*, la *richesse* :

V. 3. 8. *devó mártair vásubhir idhyámānaḥ.*
« (Voici) le brillant enflammé au moyen des morts, au moyen des richesses. »

Or *vásu* est encore un des noms métaphoriques de la libation en tant que *richesse* dont s'emparent les flammes. En conséquence, ici comme plus haut, *márta* désigne également la libation.

Ce point étant fixé, revenons à l'antithèse ***ámartya-mártya***. Elle est exprimée dans les hymnes de trois façons différentes. Sa forme la plus complète est celle-ci :

devá-ámartya-mártya.

Le vers V. 14. 2. nous en fournit un exemple :
tám adhvaréṣv īḷate devám mártā ámartyam.
« Dans les combustibles, les morts appellent ce brillant non-mort »,
autrement dit, les libations inertes appellent dans leur sein le feu brillant et actif, afin que le sacrifice s'accomplisse.

Les deux autres formes de l'antithèse sont des réductions de celle qui précède. Deux termes seulement sont opposés l'un à l'autre. Ainsi nous avons d'abord la formule :

ámartya-mártya

dont voici quelques exemples :

IV. 2. 1. *yó mártyeṣv amṛtaḥ.... devó devéṣu....* ***nidhấyi*** *hótā.... agníḥ.*
« (Celui) qui est établi non-mort dans les morts, brillant dans les brillants, c'est le feu verseur (de la libation). »

IV. 1. 1. *ámartyaṃ yajata mártyeṣu.*
« Sacrifiez le non-mort dans les morts! »
I. 77. 1. *kathā́ dāçemāgnáye.....*
yó mártyeṣv amṛtaḥ....
« Comment faisons-nous un don au feu qui (est) non-mort dans les morts? »

L'antithèse qui nous occupe peut revêtir un troisième aspect :
devá-mártya.

Cette dernière forme est la plus fréquente dans le Rig-Véda :
V. 8. 4. *sá no juṣasva.... devó mártasya yaçásā.*
« Que ce brillant jouisse de nous au moyen de l'éclat du mort! »
III. 10. 1. *devám mártāsa indhate sám adhvaré.*
« Les morts allument le brillant dans le combustible. »
V. 9. 1. *tvā́m agne.... devám mártāsa īḷate.*
« O feu! les morts t'appellent brillant. »
VI. 15. 8. *devā́saç ca mártāsaç ca..... viçpátiṃ námasā ní ṣedire.*
« Les brillants et les morts ont établi le maître de la demeure [1] au moyen de ce qui se courbe. »
II. 27. 10. *tváṃ víçveṣāṃ varuṇāsi rājā*
yé ca devā́ asura yé ca mártāḥ.
« O enveloppeur! ô animé! tu es brillant (ou roi) parmi tous ceux qui sont brillants et qui sont morts. »

Une modification sémantique analogue à celle qui s'était accomplie à propos d'*ámartya* se produisit pour *mártya* : ce mot prit le sens de « *mortel, homme* ».

Sans doute, l'emploi de *mártya* comme substantif contribua pour une large part à cette transformation. Celle-ci cepen-

[1] *Viçpáti*, le *maître de la demeure*, est une dénomination métaphorique du feu. Celui-ci s'empare et se rend maître de la libation qui lui sert de demeure. Cf. *bṛhaspáti*, *vánaspáti*, etc.

dant devait être amenée par l'évolution qu'avaient déjà subie dans leurs significations les termes *devá* et *ámartya*.

Devá était devenu *le dieu*, et *ámartya*, *immortel*. D'où la formule *devó 'martyaḥ*, *le dieu immortel*. De plus, entre cette formule, soit complète, soit réduite à l'un ou à l'autre de ses éléments, *devá* ou *ámartya*, d'une part, et, d'autre part, le mot *mártya*, il y avait antithèse verbale. N'était-on pas alors amené à croire que *mártya* désignait le *mortel*, par opposition à l'*immortel*, ou encore l'*homme*, par opposition au *dieu*? Ainsi l'attribution erronée aux mots *devá* et *ámartya* des sens abstraits *dieu* et *immortel* entraîna à sa suite et comme conséquence la fausse interprétation de *mártya*, le *mortel*, l'*homme*. L'opposition entre « les dieux immortels » et « les hommes mortels » date du jour où le sens de l'antithèse védique *ámartya-mártya* se fût modifié. Dès ce jour, toute une série de rapports fondés sur cette antithèse s'établit entre les dieux et les hommes.

Ces rapports peuvent être envisagés à un double point de vue :

Quelle conduite les hommes doivent-ils tenir, et tiennent-ils effectivement, à l'égard des dieux ?

Quelle est, en retour, la manière d'agir des dieux vis-à-vis des hommes ?

I. — Les hommes ont conscience de la supériorité des dieux. Ceux-ci conduisent les destinées de l'univers ; leur volonté est la raison même de l'humanité et de toutes choses. Les dieux peuvent tout, le bien comme le mal. Aussi sont-ils l'objet unique du culte des hommes.

Le culte a pour expression le sacrifice. On sacrifie en l'honneur de chaque dieu, est-il dit au vers :

I. 26. 6...... *devám-devaṃ yájāmahe*.
« (Pour) chaque dieu, nous sacrifions. »

Les hommes adressent leurs offrandes aux dieux en les invitant à en jouir :

VI. 16. 7. *tvâm agne.... mártāso devá vītaye*
yajñéšu.... īḷate.
« O dieu Agni, les mortels t'appellent dans les oblations pour le festin. »

Tous les dieux sont priés de venir prendre part au sacrifice et de boire les libations qui sont apportées et répandues en leur honneur :

V. 22. 3. *...devám mártāsa ūtáye*
.... amanmahi.
« Nous les mortels, nous avons appelé le dieu pour la boisson. »

III. 9. 1. *sákhāyas tvā vavṛmahe devám mártāsa ūtáye.*
« Nous les mortels, (tes) compagnons[1], nous t'avons enveloppé pour la boisson, toi le dieu. »

I. 144. 5. *devám mártāsa ūtáye havāmahe.*
« Nous les mortels, nous appelons le dieu pour la boisson. »

I. 23. 10. *viçvān devân havāmahe... sômapītaye.*
« Tous les dieux, nous les appelons pour boire le soma. »

Les hommes ont le désir de procurer toute satisfaction aux dieux :

VI. 16. 46. *vīlí... devám márto duvasyét.*
« Puisse le mortel gratifier le dieu au moyen du festin ! »

C'est pourquoi ils abandonnent à la divinité une part de leurs trésors :

I. 24. 3. *abhi tvā deva.... vâryāṇām*
... bhāgám īmahe.
« Vers toi, ô dieu, nous envoyons une part des trésors. »

Le sacrifice s'accomplit. Le dieu est là présent, goûtant les oblations ; mais peut-être sa joie n'est-elle pas complète. Il convient en outre de chanter ses louanges ; les hommes n'y manquent pas :

[1] Les libations sont les compagnes des flammes ; car au moment où le sacrifice s'accomplit, elles sont côte à côte, les unes et les autres.

I. 142. 3. *nárāçáṅsaḥ triḥ.... deváḥ.*

« Le dieu (est) trois fois célébré par les hommes. »

II. — Mais en même temps que les hommes célèbrent la divinité, ils lui adressent des prières :

VII. 46. 1.... *giraḥ.... devấya.....*
.... *bharatā çṛṇótu naḥ.*

« Apportez des chants pour le dieu; qu'il nous écoute ! »

Les dieux sont le plus souvent favorables aux hommes. Aussi les rapports entre le ciel et la terre sont-ils des plus amicaux et des plus étroits.

Les dieux descendent et pénètrent chez les mortels :

IV. 58. 3. *devó mártyān ấ viveça.*

« Le dieu a pénétré dans les mortels. »

V. 25. 4. *agnir márteṣv āviçán.*

« Agni pénètre dans les mortels. »

Agni fait plus que de rendre visite aux mortels et de pénétrer chez eux ; il s'y établit :

VII. 3. 1. *agniṃ vo devám....... kṛṇudhvam*
yó mártyeṣu nidhruviḥ.

« Edifiez votre dieu Agni qui (est) établi dans les mortels. »

Chaque divinité ne craint pas d'ailleurs d'habiter les demeures des mortels :

IV. 1. 9. *sá kṣety asya dúryāsu... devó mártasya.*

« Le dieu que voici demeure dans les maisons de ce mortel. »

C'est là, au sein de ces terrestres foyers, que les dieux goûtent le combustible des hommes :

IV. 2. 10. *yásya tvám agne adhvaráṃ jújoṣo devó mártasya.*

« O dieu Agni ! tu as joui du combustible de ce mortel. »

En compensation, Agni fait l'espace libre pour le mortel qui lui accorde l'hospitalité :

VI. 14. 5. *agnir hi.... devó mártam uruṣyáti.*
« Le dieu Agni donne certes le libre espace au mortel. »

Nous avons vu tout à l'heure les hommes célébrer les louanges des dieux. Ceux-ci, sans doute satisfaits des hommages des mortels, les célèbrent à leur tour :

I. 84. 19. *tvám... prá çaṅsiṣo deváḥ.... mártyam.*
« Toi, le dieu, tu as célébré le mortel. »

Les louanges divines sont certainement très agréables à l'homme et lui procurent une immense joie ; ce qu'il désire cependant par dessus tout, c'est d'avoir quelque divinité en sa compagnie. Ce désir est exprimé au vers :

V. 50. 1.... *devásya.... márto vurīta sakhyám.*
« Le mortel a désiré la compagnie du dieu. »

L'homme, en effet, qui jouit de cet avantage n'a pas d'autres compagnons que les sages :

I. 91. 14. *yáḥ soma sakhyé táva rāráṇad deva mártyaḥ*
táṃ.... sacate kaviḥ.
« Le mortel qui a goûté en ta compagnie, ô dieu Soma, celui-là le sage l'accompagne. »

Enfin les dieux accordent aux hommes des faveurs plus matérielles et plus palpables.

Ils les gratifient de dons :

IV. 54. 1. *ábhūd deváḥ..... yó rátnā bhájati.*
« Voici le dieu qui partage les dons. »
IV. 5. 2. *rātím devó dadaú mártyāya.*
« Le dieu a donné un don au mortel. »

Parfois l'homme, au lieu d'attendre le bon vouloir du dieu, cherche à subjuguer celui-ci, et lui demande, par exemple, de faire

prospérer son bétail. Le vers V. 41. 17. est particulièrement intéressant à cet égard :

.... *prajâyai paçumátyai dévāso vánate mártyo vaḥ*
á devāso vanate mártyo vaḥ.

« Pour la progéniture qui possède le bétail[1], ô dieux ! le mortel cherche à s'emparer de vous; ô dieux ! le mortel cherche à s'emparer de vous ! »

Il est inutile, croyons-nous, de poursuivre cette étude des rapports entre les dieux et les hommes. Tout ce qui a été dit précédemment montre que ces rapports se ramènent, au fond, aux relations qui existent entre les deux éléments du sacrifice, le feu et la libation. Le premier de ces éléments est devenu le dieu, et le second le mortel, l'homme. Par là, on se rend compte que la doctrine en vertu de laquelle une étroite connexion lie le ciel à la terre, résulte de la fausse interprétation de formules védiques.

[1] Par la *progéniture*, il faut entendre les flammes du sacrifice, et par le *bétail*, les libations comparées à des animaux, entre autres à des vaches. Les flammes s'emparent des libations : d'où l'expression métaphorique : « *la* « *progéniture qui possède le bétail* ».

CHAPITRE IV

LA SAGESSE ET LA SCIENCE

L'élément igné du sacrifice, Agni jâta ou Soma pavamâna, possède deux caractères qui priment tous les autres :

il est brillant ;
il crépite.

Il doit, cela va sans dire, la première de ces qualités à l'éclat de ses flammes. Quant à la seconde, elle consiste dans ce bruit particulier, le grésillement, que produit toute matière en combustion, et surtout les substances liquides et les graisses.

L'un et l'autre de ces caractères ne devaient pas manquer de s'imposer à l'observation, et de bonne heure ils furent remarqués.

Un mot, dans le Rig-Véda, semble les désigner tous deux à la fois : c'est le mot *bhadrá*.

Au vers I. 89. 8. nous lisons en effet :

bhadrám kárṇebhiḥ çṛṇuyāma devâḥ
bhadrám paçyemākšábhir yajatrāh.

« Que nous entendions le crépitant au moyen de nos oreilles, ô brillants !
que nous voyions le brillant au moyen de nos yeux, ô sacrificateurs ! »

Bhadrá est primitivement un adjectif, une épithète. Mais le plus souvent il est employé substantivement. C'est le cas dans le vers

que nous rappelons, où ce mot désigne le feu du sacrifice en tant que *brillant* et *crépitant* tout à la fois. Car que peut-on *entendre* sinon le feu *crépitant*; et que peut-on *voir* sinon le feu *brillant*?

Si l'éclat et le crépitement du feu sacré avaient toujours été désignés, dans les hymnes védiques, par des termes propres et exempts d'ambiguïté, tels que l'adjectif *bhadrá*, il est vraisemblable que jamais ils n'eussent donné lieu à une interprétation erronée, et entraîné la croyance à la sagesse et à la science des dieux. Mais, disons-le une fois de plus, le style du Rig-Véda est avant tout métaphorique. Aussi l'élément igné du sacrifice, en tant que brillant et crépitant, reçoit-il des noms ou des épithètes à sens figuré et comparatif. De là provint l'erreur. Ces dénominations furent interprétées littéralement. Lorsque la croyance à des divinités eut pris racine dans les esprits, on considéra les dieux comme des sages, des savants : de leur bouche s'échappait toute doctrine, l'éternelle doctrine et la seule vraie. A l'origine de cette nouvelle conception, nous retrouvons toujours le même processus : l'oubli des formules figurées du Rig-Véda et leur interprétation dans un sens abstrait.

I. — L'élément igné du sacrifice est brillant. D'où ses épithètes de :

devá, *bhadrá* = *brillant* ;
candrá, *citrá*, *cikitvás*, *prácetas* = *éclatant* ;
índra = *ardent* ;
índu = *lumineux* ;
darçatá = *étincelant* ;
çúci = *rayonnant* ;
etc., *etc.*

Ces termes nous sont connus pour la plupart et ne nous retiendront pas. Il en est d'autres, de signification identique à l'origine, mais métaphoriques, et dans lesquels il convient de chercher l'explication du concept de la science divine.

S'il est *brillant*, le feu du sacrifice est par là même *éclairé*, c'est-à-dire plein de clarté, doué d'éclat. Puis, la signification objective disparaissant, on entendit *éclairé* dans le sens d'*instruit*, *savant*. Les dieux alors devinrent les *éclairés* par excellence :

I. 105. 14. *agnir havyâ suṣūdati devàḥ..... mèdhiro vì vocati.*
« Agni, le dieu éclairé, goûte les oblations (et) parle. »

Le feu, en effet, lorsqu'il allume les oblations, commence à faire entendre ses crépitements.

Ailleurs le même dieu Agni est dit *bien éclairé*:

II. 3. 1. ..... *sumedhâ devò devân yajatv agniḥ.*
« Qu'Agni, le dieu bien éclairé, sacrifie les dieux ! »

c'est-à-dire qu'il les fasse croître par le sacrifice.

Les dieux, éclairés qu'ils sont, possèdent la suprême connaissance. Aussi reçoivent-ils l'épithète de *vidvás*, « *connaisseur* » :

..... *vidvân*..... *deva*.....
« O dieu connaisseur ! »

est-il dit au vers IV. 2. 11 et dans beaucoup d'autres passages.

Quel est donc l'objet de la connaissance divine ? Si nous ne perdons pas de vue l'origine concrète de ce concept, nous ne serons pas étonnés d'apprendre que les dieux connaissent surtout les libations. Mais celles-ci reçoivent différents noms : les connaissances des dieux sont donc très variées.

Tantôt, elles concernent le combustible, quel qu'il soit, employé au sacrifice :

VII. 7. 1. *prá.. devám..... agním áçvam ná..... hiše....*
bhávā no dūtò adhvarásya vidvân...
« Le dieu Agni, je (l') ai poussé en avant comme un cheval; qu'il soit notre conducteur, connaisseur du combustible ! »

Ailleurs, ce sont les richesses (libations) que connaissent les dieux :

VI. 16. 41. *prá devám..... bhàratā vasuvittamam.*

« En avant, portez le dieu le plus connaisseur des richesses ! »

Le vers I. 46. 2 est plus caractéristique encore ; il représente les Açvins connaissant les richesses au moyen de leur pensée :

dhiyâ dêvâ vasuvidā.
« (Voici) les deux dieux (qui) connaissent les richesses au moyen de (leur) pensée. »

Les dieux connaissent aussi toutes les qualités de la libation, la libation totale, *viçva ;* d'où leur science de toutes choses, leur omniscience :

III. 20. 4. *agnih.... devâh.... viçvávedāh.*
« (Voici) le dieu Agni, (qui) connaît tout. »

Ils sont également renseignés sur « le bon partage » ; ils savent que la libation constitue la part dont ils jouiront :

I. 94. 16.... *tvám agne saubhagatvásya vidvân.... deva.*
« Toi, ô dieu Agni ! connaisseur du bon partage..... »

La libation cependant engendre les flammes brillantes, les dieux. Ceux-ci connaîtront donc leur propre naissance. Cette science appartient surtout à Agni qui est dit :

I. 70. 6...... *devânām jánma mártāñç ca vidvân.*
« connaissant la naissance des dieux et les morts. »

Pour la même raison, il reçoit aussi l'épithète de *jātávedas*, « *qui connaît ce qui est né, la naissance.* »

Mais les flammes du sacrifice s'élèvent dans les airs ; les dieux quittent la terre et montent dans l'espace par des chemins qui leur sont propres [1] :

IV. 37. 1.... *dêvā yātá pathibhir devayânaih.*

[1] Objectivement, les chemins que suivent les flammes en s'élevant dans les airs sont les flammes elles-mêmes (dédoublement verbal).

« O dieux ! venez au moyen des chemins (qui sont) les routes des dieux ! »

II. 3. 9.... *devânām ápy etu pâthaḥ.*

« Que le chemin des dieux apparaisse ! »

Ces chemins et ces routes sont aussi des objets de la science divine :

VI. 16. 3. *vétthā hí... ádhvanaḥ patháç ca.... ágne.*

« Tu as connu certes les sentiers et les chemins, ô Agni ! »

Le sacrifice enfin est arrivé à son complet développement : les flammes ont grandi ; elles ont atteint toute leur hauteur. Alors les dieux entrent dans le ciel et le connaissent :

III. 26. 1..... *svarvídam.... devám.... havāmahe.*

« Nous appelons le dieu (qui) connaît le ciel. »

L'omniscience des dieux leur permet d'être prévoyants :

I. 31. 9. *tvám... agne..... bodhi prámatiḥ.*

« Toi, ô Agni prévoyant[1] ! éveille-toi ! »

Elle constitue aussi leur sagesse.

C'est pourquoi Agni reçoit l'épithète de *sage* :

I. 12. 7. *kavím agním úpa stuhi.*

« Célèbre le sage Agni ! »

De même les Maruts :

I. 31. 1. *táva vraté kaváyaḥ... ajāyanta marútaḥ.*

« Dans l'objet de ton choix sont nés les sages Maruts. »

Il n'est pas rare même qu'un dieu soit appelé « le plus sage des sages » :

VI. 18. 14. *ánu tvâ..... deva devâ mádan viçve kavitamaṃ kavīnâm.*

[1] Littéralement et objectivement, *prámati* signifie : « qui pense en avant » *(de prá* et *man,* « *penser* »*).* Le feu, en s'élévant dans l'espace, brille et crépite.

« Tous les dieux se sont baignés à ta suite, ô dieu le plus sage des sages ! »

Les dieux sont aussi considérés comme *bien pensants, doués d'une bonne pensée* :

III. 4. 1..... *sumánā bodhi.....*
á deva deván yajáthāya vakši.... sumánā yakšy agne.
« Eveille-toi, ô dieu bien pensant ! apporte les dieux pour le sacrifice ; sacrifie, ô Agni bien pensant ! »
V. 1. 2..... *agniḥ sumanāḥ prātár asthāt.*
« Agni bien pensant s'est tenu debout en avant. »

Ce dernier qualificatif, *sumánas*, contribue tout particulièrement à nous renseigner sur l'origine de la sagesse et de la science des dieux.

Sumánas, de *sú*, « *bien* » et *man*, «*penser*», peut être considéré comme synonyme de *manušvát*.

Or *manušvat* se compose de *mánus*, « *le penseur* », un des noms métaphoriques du soma, et du suffixe possessif *vat*. Ce mot est une épithète du feu en tant que *pourvu de ce qui pense*, c'est-à-dire de soma.

Sumánas de même désigne objectivement le feu « bien pourvu de ce qui pense, de soma ».

Le soma, la libation, telle est donc la source où les dieux viennent puiser leur sagesse et leur science.

Aussi dit-on que leur *pensée* est établie dans la *boisson* (libation) :

I. 187. 6. *tvé pito mahánāṃ devánām máno hitám.*
« En toi, ô boisson ! la pensée des grand dieux (est) établie. »

Quel usage les dieux font-ils de leur science ? Ils s'en servent surtout pour se rendre compte, pour *voir*.

Ils voient par exemple les *êtres* :

I. 35. 2. *hiraṇyáyena..... ráthenā devó yāti bhúvanāni páçyan.*

« Au moyen de son char d'or, le dieu s'avance (en) voyant les êtres. »

Ces *êtres* ont été pris pour les *êtres de la création*. C'est là toutefois l'interprétation abstraite postérieure. Dans le Rig-Véda, les *bhúvanāni* sont les *êtres du sacrifice*, les productions, la progéniture de la libation, en un mot les flammes. Celles-ci sont appelées ailleurs *les pointes (les sommets) de la terre (libation)*, et le feu brillant, le dieu, les voit encore, parce qu'il est brillant, éclairé, etc., et aussi parce qu'il a un *œil d'or* dont il doit naturellement se servir :

I. 35. 8..... *vy ákhyat kakúbhaḥ pṛthivyâḥ..... hiraṇyākšáḥ.... deváḥ.*

« Le dieu à l'œil d'or a vu les pointes de la terre. »

Dans un autre passage, le dieu Agni voit *la pointe des aurores:*

IV. 13. 1. *práty agnír ušásām ágram akhyad vibhātīnâm.*

« Agni a vu la pointe des aurores rayonnantes. »

Ne serait-ce pas aussi en vertu de leur science que les dieux sont appelés *conducteurs*[1] ?

I. 188. 1. ... *deváḥ.... dūtó havyâ kavir vaha.*

« O dieu ! sage conducteur, porte les oblations ! »

V. 50. 5. *ešá te deva netā...... rayiḥ.*

« O dieu conducteur ! cette richesse est pour toi. »

Evidemment, c'est la libation que conduisent les dieux :

I. 40. 3. .... *devâ yajñám nayantu naḥ.*

« Que les dieux conduisent notre oblation ! »

La libation étant parfois appelée une *demeure*, les dieux devien-

[1] Les dieux, c'est-à-dire les flammes du sacrifice, peuvent aussi recevoir l'épithète de *conducteurs* en tant qu'ils *portent* la libation et la *mettent en mouvement*.

nent *conducteurs des demeures;* Agni porte ce nom entre tant d'autres :

I. 44. 9. .... *ágne dūtó viçám ási.*
« O Agni ! tu es le conducteur des demeures. »

Par suite de l'identification verbale entre les sacrificateurs et leurs offrandes, les dieux auront pour mission de conduire, de diriger les prêtres, autrement dit de les instruire :

I. 189. 1. *ágne náya.... asmán.*
« O Agni ! conduis-nous ! »

VII. 7. 1. *prá.... devám.... agnim áçvaṃ ná.... hiśe bhávā no dūtáḥ.*
« Le dieu Agni, je (l')ai poussé en avant comme un cheval ; qu'il soit notre conducteur ! »

Chaque dieu conduit la libation. Aussi conduit-il également les flammes brillantes qu'elle engendre, ou, en d'autres termes, les dieux ses congénères. Par là s'explique la locution *devânāṃ dūtáḥ*, qu'on rencontre par exemple au vers :

III. 54. 19. *devánāṃ dūtáḥ..... no vocatu.*
« Que le conducteur des dieux nous parle ! »

II. — L'élément igné du sacrifice est à la fois brillant et crépitant. Mais, tandis que pour peindre l'éclat des flammes on trouve dans le Rig-Véda, tantôt des termes propres, tantôt des expressions figurées, quand il s'agit de désigner les crépitements du feu, on a affaire en général à des mots plus ou moins métaphoriques. Ainsi il est dit que le feu *chante*, comme par exemple au vers :

V. 41. 10. *gṛṇīté agníḥ....... çūśaiḥ.*
« Le feu chante au moyen des ardentes (ses flammes). »

Les verbes dont l'emploi est le plus habituel pour indiquer que l'élément igné du sacrifice crépite sont les suivants :

brū, vac, vad, = parler ;
arc, gir, = chanter ;
çaṅs, stu, = célébrer.

On peut assimiler aussi les crépitements du feu à une *voix*, laquelle sera la voix du sacrifice, *çrávas*.

Ces termes, tout en désignant un fait réel, le pétillement des flammes, contribuaient singulièrement à la personnification. Aussi, quand le feu brillant, le *devá* fut devenu un dieu, celui-ci fut-il considéré comme parlant et énonçant sa science.

Plusieurs divinités ont, en effet, une *voix très éclatante*, entre autres Agni :

I. 1. 5. *agniḥ........ citráçravastamaḥ*
deváḥ.... â gamat.
« Agni, le dieu à la voix très éclatante, est venu. »

La voix de ce même dieu est aussi *très forte* :

III. 11. 6. .... *agnis tuviçravastamaḥ.*
« Agni à la voix très forte. »

Dans d'autres passages, Agni reçoit l'épithète de « *parleur* », *anavadyá*, littéralement : « *celui qui n'est pas ne parlant pas* », *a-ná-vad-ya :*

I. 31. 9. *tvám.... agne.... deváḥ.... anavadya....*
« Toi, ô Agni ! le dieu parleur..... »

C'est naturellement *en haut* que parlent les dieux, c'est-à-dire au-dessus de la libation que surmontent les flammes :

I. 35. 11. .... *ádhi ca brūhi deva.*
« Et parle en haut, ô dieu ! »

Souvent aussi les dieux chantent :

VI. 18. 14. *ánu tvâ.... deva devâ mádan viçve....*
káro yátra várivaḥ.... gṛṇānáḥ.

« Tous les dieux se sont baignés à ta suite, ô dieu ! lorsque, en chantant, tu édifiais le libre espace[1]. »

I. 35. 10..... *ásthād deváḥ.... gṛṇānáḥ.*

« Le dieu s'est tenu debout en chantant. »

I. 52. 15. *árcann átra marútaḥ sásminn ājaú.*

« Les Maruts ont chanté là, dans cette libation[2] ».

Les *chants* des dieux sont parfois des hymnes. On dit alors que les dieux célèbrent l'oblation ; ainsi nous est représenté Indra dans le vers :

III. 40. 3. *indra.... stavāna viçpate.*

« O Indra ! maître de la demeure, qui célèbres..... »

Il célèbre, en effet, les dons qui lui sont offerts, car au moment où le sacrifice s'accomplit, le feu fait crépiter la libation morte (le mortel) :

I. 84. 19. *tvám.... prá çaṅsiṣo deváḥ.... mártyam.*

« Toi, le dieu, tu as célébré le mortel. »

Telles sont, choisies çà et là dans les hymnes védiques, quelques-unes des très nombreuses formules qui, prises au propre, entraînèrent et fixèrent la croyance à la sagesse et à la science des dieux.

Résumons-nous. L'élément igné du sacrifice est *brillant*. Par métaphore on peut le dire *éclairé*, *connaisseur* des libations qu'il *conduit* à leur plein développement, etc., etc. C'est pourquoi le dieu, qui plus tard le remplace, est *instruit*, *savant*, *sage*.

De plus, l'élément igné du sacrifice crépite. Le dieu, en conséquence, *parlera ;* il *énoncera* la science qu'il possède ; il *chantera*, il *célèbrera* l'homme pieux qui l'invoque et lui apporte des offrandes.

[1] « Lorsque tu édifiais le libre espace », c'est-à-dire « lorsque tu développais la libation ».

[2] Le sens védique de *ājí* est difficile à déterminer d'une façon rigoureuse. Ce mot, dans la langue classique, signifie *course*. Dans le Rig-Véda, c'est certainement, d'après la comparaison des passages où il est employé, un des noms métaphoriques de la libation.

Ces deux qualités du feu sacré sont d'ailleurs inséparables. Le feu crépite et pétille. Métaphoriquement, le dieu parle ; il énonce sa pensée. Il est donc sage, et ses paroles sont l'expression de sa science.

Ainsi, l'éclat et la voix du feu du sacrifice : voilà le principe de la sagesse et de la science des dieux.

CHAPITRE V

LA PUISSANCE

Dans l'idée que les Aryens se firent tout d'abord de la divinité, l'attribut de la puissance fut vraisemblablement impliqué. Car les dieux étaient conçus sous la forme humaine, mais ils apparaissaient comme des êtres supérieurs aux hommes et dominant le monde.

Ce concept de la puissance divine, à peine éclos dans les consciences, se précisa bien vite grâce aux formules védiques qui semblaient y faire allusion et l'exprimer.

Plus d'une fois, en effet, dans le Rig-Véda, l'un ou l'autre des éléments du sacrifice est qualifié de *fort* ou de *puissant*. Que fallait-il de plus pour que les dieux fussent considérés comme puissants, lorsque ces éléments furent divinisés ?

Tel est Indra, « le (feu) *ardent* », divinisé par la suite, et qu'on appelle *le dieu fort*, *indra deva.... çūra* (I. 63. 8), ou encore *le dieu très fort (et) puissant, devāḥ çaviṣṭha.... maghavan... indra* (I. 84.19).

Ailleurs, le même Indra est décrit comme possédant *cent puissances* :

II. 22. 4 ...*indra*...... *çatákratur vidád iṣam.*
« Indra aux cent puissances, puisse-t-il trouver la boisson ! »

Le nombre cent est un chiffre rond, qui marque la multiplicité, et qui n'a pas à nous retenir autrement. Quant aux *puissances*, littéralement les « *édificateurs* », *krátu*, de *kṛ*, « *faire, fabriquer, édifier, construire, etc.* », ce sont les somas, les libations au moyen desquelles le prototype d'Indra, le feu du sacrifice, naît, grandit et se développe.

De son côté Rudra, à l'origine « le (feu) *éclatant* », est appelé *dieu à la double puissance*, *deva..... dvibárhāḥ* (I. 114. 10.)

Dvibárhas est apparenté aux mots *barhis*, « *la force* », et *bṛhát*, employé substantivement, « *le réconfort* », que nous connaissons déjà comme des désignations métaphoriques de la libation ; c'est un dérivé de la racine *bṛh*, *barh*, « *être fort* ». *Dvibárhas* signifie donc étymologiquement « *qui a deux réconforts* ». Et que sont ces deux réconforts sinon la libation envisagée sous son double aspect, mâle et femelle, ou obscur et éclatant ?

Rudra est encore appelé *vṛšabhá*, « *taureau* » (II. 33. 15). Comment s'explique cette dénomination ? De deux façons, croyons-nous. Il s'agit, sous le nom Rudra, du feu du sacrifice. Or les flammes qui naissent de la libation sont à la fois actives et crépitantes : d'où leur comparaison implicite à un taureau, animal à la fois impétueux et mugissant.

Pour les mêmes raisons, Soma pavamâma sera également comparé à un taureau. (Cf. IX. 108. 8, et *passim* maṇḍala IX.)

Rudra et Soma pavamâna sont des doublets d'Agni, qui, lui aussi, pourra recevoir le nom de *vṛšabha*. Il est, en effet, ainsi appelé au vers III. 15. 6 : *vṛšabhá... ágne... deva.*

Agni est dépeint ailleurs comme le plus puissant de tous les dieux :

II. 1. 15. *tvám tân sám ca práti cāsi majmánâgne sujāta prá ca deva ricyase.*

« O Agni ! ô dieu bien né ! tu surpasses par ta grandeur ceux (les dieux) avec qui tu es (et qui te font) vis-à-vis. »

Cette souveraine puissance, Agni la doit à sa grandeur : allusion manifeste à la hauteur de la flamme principale du sacrifice qui dépasse toutes les autres flammes environnantes.

Déjà il nous est permis de nous rendre compte d'où les dieux tirent leur puissance : elle leur vient de la libation. L'étude des passages suivants ne laisse aucun doute à cet égard.

Au vers II. 30. 1, nous lisons :

> .... *indrāyāhighnè nà ramanta âpaḥ.*
>
> « Pour Indra meurtrier du serpent, les eaux ne cessent pas de (couler). »

Par *les eaux*, il faut entendre les eaux de la libation. Dans celle-ci donc le dieu Indra puise la force nécessaire pour mettre à mort le serpent[1], et sans la libation il ne sortirait pas victorieux de la lutte qu'il engage.

La puissance d'Agni a une origine analogue. N'est-ce pas, en effet, au moyen du *námas*, de la libation *onduleuse*, que les sacrificateurs l'établissent, plein de force, sur l'autel?

V. 8. 4. *tvâm agne dharṇasim.... vayâṃ gīrbhir gṛṇánto námasópa sedima.*

> « O Agni ! nous, en chantant au moyen de (nos) chants, nous t'avons établi fort au moyen de ce qui se courbe. »

Dans un autre passage, le *breuvage fortifiant*, *vâja*, autre nom de la libation, est donné comme la source de la force d'Agni :

V. 15. 5. *vâjaḥ ... te çávasaḥ ..... deva.*

> « Le breuvage qui fortifie ta force, ô dieu !.... »

D'ailleurs, Agni n'est-il pas fréquemment appelé *le fils de la force*, *sūnó sáhasaḥ*, c'est-à-dire le fils de la libation? Cette expression revient trés souvent dans les hymnes. Nous en citerons quelques exemples :

[1] Nous verrons plus loin ce que, dans le Rig-Véda, désigne le mot *áhi*, *le serpent*.

VI. 13. 4. ....*sūno sahasaḥ... deva... agne.*
« O fils de la force, ô dieu Agni ! »
I. 127. 1. *agním..... manye.... sūnúṃ sáhasaḥ.*
« J'appelle Agni, fils de la force. »
III. 14. 6. ....*putra sahasaḥ.... agne.*
« O fils de la force, ô Agni ! »

Une variante de cette expression, mais qui lui est absolument synonyme, à savoir *çávaso nápāt* est, au vers IV. 35. 8, appliquée au Ṛbhus :

...*rátnaṃ dhāta çávaso nápātaḥ saúdhanvanā ábhavatāmṛtāsaḥ.*
« Etablissez le don, ô fils de la force, ô bons archers ! (vous qui) étiez non-morts. »

Les Ṛbhus étant les somas considérés comme *forts*, cette appellation de *fils de la force*, qui leur est donnée, provoque, au premier abord, quelque étonnement, car elle paraît convenir aux flammes plutôt qu'aux libations. Mais il s'agit des Somas pavamânas, comme l'indiquent les mots : *ábhavatāmṛtāsaḥ*, « *(qui) étiez non-morts* ».

Jusqu'ici la description de la puissance des dieux, à part les formules métaphoriques habituelles, n'a rien de spécial ni de caractéristique. Elle devient, au contraire, expressive et pittoresque, lorsqu'il s'agit d'indiquer avec quels instruments les dieux manifestent et exercent leur force.

Ces instruments sont, en général, des armes, et en particulier des flèches, des traits, des arcs, etc. Ainsi, au vers V. 41. 6, tous les dieux sont qualifiés d'*iṣudhyávas* c'est-à-dire *armés de flèches*. Que sont ces flèches sinon les flammes pointues du feu sacré ? C'est donc grâce au dédoublement verbal que les dieux, primitivement ces flammes mêmes, sont armés de flèches, autre dénomination des flammes.

De tous les dieux, Rudra est le mieux armé. Le vers V. 42. 11 nous le représente pourvu d'un arc et de flèches :

tám u ṣṭuhi yáḥ sviṣúḥ sudhánvā......
yákṣvā.... rudrám....
« Célèbre ce (dieu) qui a de bonnes flèches et un bon arc; sacrifie (pour) Rudra ! »

Un autre passage parle des *armes pointues* du même Rudra :

VII. 46. 1. *imā́ rudrā́ya sthirádhanvane giraḥ kṣipréṣave devā́ya....*
.... *tigmā́yudhāya bharatā....*
« Apportez ces chants pour Rudra, le dieu à l'arc fort, aux flèches rapides, aux armes pointues! »

Nous connaissons les flèches. Les armes pointues n'en diffèrent pas. Quant à l'arc, c'est le soma, la libation, d'où s'échappent les flammes et qui les lance en quelque sorte.

Si Rudra est le dieu le mieux armé, il n'est cependant pas le plus belliqueux ni le plus victorieux. Ce dernier titre appartient sans conteste à Indra.

Indra, en effet, est en possession de l'arme la plus terrible et la plus dévastatrice : le *vájra, la foudre.* Tantôt il la tient à la main, et c'est ainsi qu'il est représenté au vers V. 33. 3 :

..... *indra...... tíṣṭhā rátham ádhi tám vajrahastá.*
« Monte sur ce char, ô Indra qui as la foudre à la main ! »

Tantôt il la porte dans ses bras, comme il est dit dans cet autre passage :

III. 33. 6. *indro asmā́n aradad vájrabāhuḥ.*
« Indra qui a la foudre au bras nous a dévorés[1]. »

Cette arme redoutable, le *vájra*, qu'est-elle donc? L'analyse linguistique nous l'apprendra. *Vájra* est un dérivé de *vā́ja*, et signifie « *ce qui est issu du vā́ja* ». Or *vā́ja*, « *le breuvage fortifiant* », est un des noms de la libation. Le *vájra*, c'est donc ce

[1] Indra, le feu ardent, s'empare de la libation et la dévore.

qui sort de la libation, ce qui est engendré par elle, en d'autres termes, les flammes, le feu.

Indra devint dans l'Inde « le dieu au *vájra* », comme en Grèce, Ζεύς devint « le dieu à la foudre ». L'association des mots *indra* et *vajrin* prit, en effet, la valeur d'une formule, et l'épithète de *vajrin* caractérisa essentiellement Indra à l'exclusion de tout autre dieu.

La *vájra* cependant n'est pas la propriété exclusive d'Indra. Il appartient aussi à Agni. Le vers suivant, trop peu remarqué jusqu'ici, en fournit la preuve :

VI. 59. 3. *indrā nv àgnī..... vajriṇā vayám devâ havāmahe.*
« Les deux Indra (qui sont) les deux Agni, nous (les) appelons les deux dieux possesseurs du vajra. »

Ce vers n'a rien qui puisse nous surprendre. Agni et Indra sont, sous deux noms différents, une seule et même chose : le feu du sacrifice. Si donc le *vájra*, autre dénomination du feu, appartient à l'un (Indra), il peut appartenir également à l'autre (Agni).

Agni d'ailleurs, outre le *vájra*, que par occasion seulement les hymnes lui attribuent, possède une seconde arme. Celle-ci ne le quitte jamais : c'est sa *tête ardente* :

VII. 3. 1. *agnim... devám..... kṛṇudhvam*
yáḥ ...... tápurmūrdhā.
« Edifiez Agni, le dieu qui a une tête ardente ! »

Grâce à cette *tête ardente*, Agni est aussi redoutable qu'Indra, le dieu au *vájra*, ou que Rudra, le dieu aux *flèches rapides*.

Les dieux font de leur puissance un usage très varié, et leurs armes sont victorieuses dans des combats nombreux, mais qui se ramènent tous aux différents rapports que peuvent avoir entre eux les deux éléments du sacrifice.

Les dieux d'abord engagent la lutte pour s'emparer des libations. Comme celles-ci, le plus souvent, portent des noms métaphoriques

et figurés, qui en font des objets différents, il s'ensuit que la puissance divine se manifeste dans les conditions les plus diverses et sous les aspects les plus changeants.

Indra triomphe des vaches et du soma :

I. 32. 12. ... *indra ..... deváḥ.....*
ájayo gâ ájayaḥ çûra sómam.....
« O Indra, dieu fort ! tu as vaincu les vaches, tu as vaincu le soma. »

Varuṇa égale Indra en puissance. Il crée les éléments de l'univers, entre autres la terre :

V. 85. 5. .... *vi yó mamé pṛthivîm....*
« (Varuṇa), qui a créé la terre, ... »

Créer la terre, c'est-à-dire la libation, c'est la transformer en flammes. Or, celles-ci sont comparées au soleil. C'est donc pour engendrer le soleil que Varuṇa crée d'abord la terre et la frappe ensuite, comme il est dit au vers :

V. 85. 1. *vi yó jaghâna... pṛthivîṃ sûryāya.*
« (Varuṇa), qui a frappé la terre, pour le soleil,..... »

Bṛhaspati, de son côté, conquiert les richesses et les étables riches en vaches, c'est-à-dire les libations désignées par de nouveaux termes comparatifs :

VI. 73. 3. *bṛhaspátiḥ sám ajayad vásūni..... vrajân gómato devá eṣáḥ.*
« Le dieu Bṛhaspati a vaincu les richesses et les étables riches en vaches. »

D'autres divinités brisent les rochers ; d'autres encore ouvrent les portes :

V. 45. 1. .....*viṣyánn ádrim .....*
..... *ví dúro mânuṣīr devá āvaḥ.*
« En brisant le rocher, le dieu a ouvert les portes de celles qui pensent. »

Le « *rocher* », *ádri* est analogue à la « *pierre* », *grâvan*, dont nous avons fait mention ailleurs. Il s'agit du rocher-libation, qu'il faut préalablement briser pour en laisser écouler les eaux. Quant aux « *portes* », *dúraḥ*, souvenons-nous que les oblations sont souvent appelées les *demeures* du feu ; les *portes* seront donc celles de ces prétendues demeures. Viennent-elles à s'ouvrir, elles livrent passage au liquide de l'offrande dont le dieu va s'emparer. Ces portes sont d'ailleurs celles des *libations qui pensent*, c'est-à-dire qui crépitent lorsqu'elles sont enflammées (Cf. le *sóma-mánus*). Cette dernière expression confirme ainsi notre explication du mot *dúraḥ*.

Quand le dieu, autrement dit l'élément igné du sacrifice, quel que soit le nom qui le désigne, s'est emparé de la libation, il doit la développer et la transformer en flammes. De là une nouvelle série de formules métaphoriques.

La puissance spéciale d'Agni consiste, par exemple, à édifier les oblations qui lui sont offertes :

II. 2. 6. *â naḥ kṛṇuśva.....ágne havyâ.*
« Edifie nos oblations, ô Agni ! »

Dans le même ordre d'idées, Savitar est un des dieux producteurs de la richesse, car il développe les trésors :

VI. 50. 8 .....*deváḥ savitâ ..... vyūrṇuté..... vâryāṇi.*
« Le dieu Savitar développe les trésors. »

La même formule, d'ailleurs, peut être répétée sous d'autres aspects, à l'aide de vocables différents, mais identiques au fond et quant au sens. Ainsi, tous les dieux permettent au *flot* (de la mer-libation) de s'étendre :

I. 122. 14. ....*árṇas tán no viçve varivasyantu deváḥ.*
« Que tous les dieux donnent le libre espace à notre flot ! »

Ils conduisent aussi l'*éclat* à la *bonne marche*, c'est-à-dire qu'ils font devenir éclatantes les eaux de la libation :

I. 104. 2. *devâsaḥ.... â vakšan suvitâya vârṇam.*
« Les dieux apportent l'éclat pour la bonne marche. »

Mais qu'est-ce que transformer les oblations en flammes brillantes, sinon engendrer les dieux? Chacun de ceux-ci doit donc exercer sa puissance dans le but de faciliter le libre développement des autres divinités. Indra, le dieu fort par excellence, n'y manque pas, et, s'il combat, c'est souvent pour une telle fin :

VII. 98. 3. *indra.... yudhâ devébhyo vârivaç cakartha.*
« O Indra! au moyen du combat tu as fait l'espace libre pour les dieux. »

Le plus souvent la lutte est vive. Les dieux rencontrent des obstacles sans cesse renaissants. Ils doivent les écarter pour accomplir enfin leur œuvre.

Ces obstacles, contre lesquels les dieux dirigent leurs forces, sont nombreux. Pourtant ils ne sont que les divers aspects de l'obstacle imaginaire qui s'oppose au développement du sacrifice. La variété, ici comme presque partout ailleurs dans les hymnes, est fille de la rhétorique.

Le vers I. 129. 11 nous fait connaître quelques-uns des noms de l'obstacle. Nous y voyons, en effet, Indra s'emparer des *ennemis* et mettre à mort ce qui est *mauvais* et ce qui *retient :*

pāhi na indra sušṭuta sridhâḥ....
hantâ pāpásya rakšásaḥ.....
« Empare-toi de nos ennemis, ô Indra bien célébré, qui mets à mort ce qui est mauvais (et) ce qui retient! »

Agni, de son côté, lutte contre tout obstacle en général :

VI. 3. 1. *ágne....... dêva pâsi.... áṅhaḥ.*
« O dieu Agni, tu t'empares de l'obstacle. »

Il écarte le mal qui entrave :

I. 189. 1. *ágne.... yuyodhy ásmáj juhurāṇám énaḥ.*
« O Agni! éloigne de nous le mal qui entrave. »

Il repousse enfin tout ce qui est mal fait :

VI. 16. 32. *tvám tám devajihváyā pári bādhasva duškṛtam.*
« Toi, ô dieu! écarte au moyen de ta langue cette chose mal faite! »

De même, Savitar éloigne tout ce qui va mal:

V. 82. 5. *viçvāni deva savitar duritâni párā suva.*
« Eloigne, ô dieu Savitar! toutes les choses qui vont mal! »

D'accord aussi avec Indra, il repousse ce qui retient:

I. 35. 10. *apasédhan rakšásaḥ.... deváḥ....*
« Le dieu en repoussant ceux qui retiennent..... »

Les commentateurs brâhmaniques, avons-nous dit à plusieurs reprises, finirent par prendre au propre les formules védiques. Aussi, dans leur interprétation, les Rakšas devinrent-ils une classe de démons avec lesquels les dieux entraient en lutte : c'est l'éternel combat du bien et du mal dont toutes les religions font mention.

Une autre catégorie de démons était celle des Dasyus, littéralement *ceux qui lient*. Les dieux en sont victorieux comme des Rakšas :

III. 29. 9.. .... *devâso ásahanta dásyūn.*
« Les dieux ont vaincu ceux qui lient. »

L'obstacle imaginaire peut enfin revêtir la forme animale. Il prend alors généralement l'aspect du serpent ou du loup. Le loup, en effet, dévore la proie qu'il saisit, et le serpent l'entoure et l'étreint de ses replis. Dans le Rig-Véda, le serpent, *áhi*, désigne l'enveloppe métaphorique de la libation, et le loup, *vṛka*, l'être imaginaire qui, dévorant la libation, l'empêche de se transformer en flammes brillantes. Aussi ces animaux démoniaques doivent-ils être mis à mort; à cette condition seulement, ils n'apporteront plus d'entrave à l'accomplissement du sacrifice.

Le meurtrier du serpent, c'est Indra; d'où son épithète fréquente de *ahihán :*

Cf. entre autres : II. 13. 5. — II. 19. 3.

Quant au loup, ce sont les dieux en général qui engagent la lutte avec lui, comme on le voit au vers :

II. 29. 6. *trâdhvaṃ no devā nijúro vṛkasya.*

« Faites, ô dieux! que nous ne soyons pas dévorés par le loup! »

Souvent les hommes semblent adresser des prières de ce genre aux divinités. C'est déjà une faveur considérable, en effet, que de n'avoir pas à compter avec les embûches et les pièges tendus par le malin. Toutefois, les avantages sont plus précieux encore si les hommes bénéficient de la puissance des dieux. Car le mortel devient alors extrêmement riche :

VI. 13. 4. *yás te sūno sahaso gīrbhiḥ.... yajñair mârto niçitim.... ānaṭ*

viçvaṃ sá deva práti vâram agne dhattê dhānyàṃ pátyate vasavyaìḥ.

« Le mortel qui, au moyen de (ses) chants (et de ses) oblations a obtenu ta pointe [1], ô dieu Agni, fils de la force! celui-là établit tout (son) trésor (et tout son) bien [2]; il est le maître des richesses [3]. »

Mais une telle faveur est exceptionnelle. Les hommes, le plus souvent, doivent se contenter d'un avantage moindre, quoique

[1] *Niçiti* (de *çā*, *çi*, « *aiguiser* »), *la chose pointue*, *la pointe*. Ce mot désigne dans le Rig Véda la pointe de la flamme. Plus tard, il devint le nom d'une des armes d'Agni.

[2] *Dhānyà* (Cf. *dhâna*), mot peu employé dans les hymnes, et dont le sens en conséquence est difficile à fixer. La racine en est vraisemblablement *dhā*, « *établir* », d'où la traduction que nous proposons : *le bien*, c'est-à-dire *ce qui est établi*.

[3] Le sens propre et védique de ce vers est le suivant : Le soma, primitivement mort, qui a obtenu une flamme pointue, qui est devenu feu, établit et développe à son tour les libations dont il s'empare.

important encore : celui de ne pas être mis à mort par les dieux justement courroucés.

Dans cette intention, ils invoquent Rudra, le dieu-taureau :

II. 33. 15.... *vr̥ṣabha... yáthā deva ná hr̥ṇīṣé ná háṅsi.*

« O dieu taureau ! que tu ne (nous) perces pas ; que tu ne (nous) tues pas ! [1] »

Nous avons essayé, à l'aide de nombreux passages extraits du Rig-Véda, de montrer pourquoi l'élément igné du sacrifice, le feu, était qualifié de *fort* et de *puissant*. Cet élément fut par la suite divinisé sous chacune de ses dénominations. Par une conséquence nécessaire, la puissance métaphoriquement attribuée au feu dans les hymnes échut aux dieux qui lui furent substitués.

[1] Sens védique : De même que le feu perce et détruit les enveloppes imaginaires des libations, de même il pourrait, par sa violence, détruire les libations elles-mêmes et nuire au sacrifice.

CHAPITRE VI

LA BONTÉ

Ce nouvel attribut divin, la bonté, prit naissance et se développa dans des conditions identiques à celles qui engendrèrent l'attribut de la puissance. Il nous suffira donc de signaler les plus caractéristiques d'entre les formules védiques qui permirent et entraînèrent la complète évolution de ce concept.

Plus d'une fois, dans le Rig-Véda, l'élément igné du sacrifice est décrit comme possédant des qualités d'apparence morale.

Ainsi le feu, divinisé sous le nom de Tvaṣṭar, en tant qu'il façonne et modèle la libation, reçoit au vers III. 4. 9. l'épithète de « *généreux* », *rárāṇaḥ*, de *rā*, « *donner, gratifier* ».

Le feu proprement dit, Agni, est qualifié de « *libéral* », *saṃdadasvân*, de *das* « *donner (?)* » (Cf. II. 2. 6); ou encore de « *riche en dons* », *dâsvan*. (Cf. I. 127. 1).

Toutes ces épithètes ne visaient, à l'origine, que l'instant où le sacrifice s'accomplit. Elles prirent ensuite un caractère permanent, et furent alors attribuées à la divinité.

Le feu est *généreux* ou *libéral* parce qu'il donne à ses flammes, devenues le cortège des dieux, les libations qui leur sont nécessaires pour apparaître brillantes, actives et pleines d'éclat. De même, il est *riche en dons*, en tant qu'abondamment pourvu des dons-oblations, et non pas en tant qu'il distribue des dons aux hommes, interprétation erronée qui fut inaugurée à une

époque postérieure, quand la signification réelle des hymnes védiques eut été oubliée.

L'épithète qui, entre toutes, a fait considérer Agni comme charitable et bon, est celle de *draviṇodâ*, « *donneur de la richesse* ». On la trouve fréquemment dans le Rig-Véda :

I. 96. 1.... *devâ agnim dhārayan draviṇodâm.*
« Les dieux portent Agni donneur de la richesse. »

II. 1. 7. *tvám agne draviṇodâḥ.*
« Toi, Agni (tu es) le donneur de la richesse. »

etc., etc.

Que signifie cette expression ? L'interprétation la plus habituelle, celle qui commença à s'établir au moment où l'on ne comprit plus les Védas, consiste à dire que le dieu Agni distribue la richesse aux hommes, en échange des oblations qui lui sont offertes. Mais ne nous écartons pas de la signification objective des hymnes. Agni, c'est le feu ; il est *donneur de la richesse*, non parce qu'il la distribue aux hommes, mais parce qu'il se la procure à lui-même, pour se nourrir et nourrir en même temps ses flammes, car la richesse est la richesse-libation. C'est pourquoi, dans ce même vers II. 1. 7. que nous venons de citer, le feu, Agni, après avoir été appelé *draviṇodâ*, est considéré comme participant à la richesse dont il est possesseur, d'où la preuve qu'il s'agit bien de la libation :

tvám bhágaḥ.... vásva īçiše.
« Toi (ô Agni) tu es possesseur de la richesse et tu y participes. »

Quand des modifications de sens, analogues à celle que subit le mot *draviṇodâ*, se furent accomplies à propos d'autres vocables similaires, les dieux furent considérés comme bienfaisants et charitables ; ils s'enrichirent d'un attribut nouveau : la bonté.

Grâce à l'interprétation dans un sens moral de certaines formules védiques, la croyance se fortifia de plus en plus que les dieux, lorsqu'ils daignaient apparaître, apportaient avec eux des richesses. Ainsi agissait Indra :

II. 15. 9.... *indraḥ........*
â... rayim..... bhárad áṅçam.... dāçasyán
« Indra a apporté la richesse ; d'une part (de celle-ci) il a fait don. »

Savitar n'est pas en reste eu égard à Indra ; lui aussi distribue des dons :

V. 49. 1. *devám vo adyá savitâram éṣe.... rátnam vibhájantam...*
« Je suis allé aujourd'hui vers votre dieu Savitar qui partage le don. »

De même enfin, Aryaman, l'un des Âdityas, et Pûšan, le dieu nourricier, donnent des biens :

IV. 30. 24. *vāmáṃ-vāmam..... devó dadātv aryamâ*
vāmáṃ pūṣâ....
« Que le dieu Aryaman donne chaque bien ! que Pûšan donne le bien ! »

Puisque les dieux, dans leur bonté, distribuent surtout des richesses et des biens, il leur faut préalablement les acquérir. Ils en prennent possession lorsque leurs prototypes, les flammes brillantes du sacrifice, s'emparent des libations, puisque celles ci constituent précisément les richesses dont il s'agit.

Un des principaux pourvoyeurs des dieux, c'est Pûšan. Pûšan personnifie le soma qui donne au feu ses eaux fortifiantes et inflammables. Tel, en effet, le représente le vers I. 23. 8 :

..... dévāsaḥ pūṣarātayaḥ
viçve máma çrutā hávam.
« O dieux, pourvus des dons de Pûšan, entendez tous mon appel ! »

Ces dons que leur accorde Pûšan, les dieux commencent par les partager entre eux.

Savitar est le premier à faire profiter ses collègues des offrandes qu'il a reçues :

IV. 54. 1. *ábhūd deváḥ savitá.....*
vi yó rátnā bhájati mānavébhyaḥ.
« Voici le dieu Savitar qui partage (ses) dons à ceux qui sont pourvus de ce qui pense [1]. »

II. 38. 1. *úd u šyá deváḥ savitá..... asthāt*
nūnáṃ devébhyo vi hí dhâti rátnam.
« Le dieu Savitar s'est tenu debout ; maintenant le voici qui établit le don pour les dieux. »

Agni n'agit pas autrement que Savitar. Il gratifie de ses dons tous les autres dieux :

III. 3. 1. *agnir hí devân amṛto duvasyáti.*
« Ainsi l'immortel Agni gratifie les dieux. »

Il distribue toute la richesse qu'il possède :

I. 31. 9. *tvám ... agne....*
..... kārárе tvâṃ kalyāṇa vásu viçvam ópiše.
« Toi, ô Agni ! toi, beau [2] ! tu as distribué toute (ta) richesse au chanteur [3]. »

Ailleurs, sous le nom de l'Aurore, *Ušás*, il édifie son bien chez les autres dieux :

I. 113. 9. *....devéšu cakrše..... ápnaḥ.*
« Dans les dieux, tu as édifié (ton) bien. »

Du reste, les dieux entre eux ne se donnent pas seulement des biens et des richesses. Ils peuvent aussi s'accorder des animaux,

[1] *Celui qui est pourvu de ce qui pense*, c'est le feu (donc le dieu) pourvu de soma. Cf. *manušvát*, *sumánas*, etc.

[2] Sans doute *beau à voir*.

[3] *Kārú*, le *chanteur*, est un des noms du Soma pavamâna qui crépite.

une vache, par exemple, qui n'est autre que la vache-libation :

I. 139. 7. .... *tyám áṅgirobhyo dhenúṃ devā ádattana.*

« Vous avez donné cette vache pour les Angiras[1], ô dieux ! »

Les dieux échangent des dons entre eux ; mais ils tournent aussi leurs regards vers la terre. Les supplications des hommes montent, en effet, de plus en plus nombreuses et de plus en plus pressantes. Elles s'adressent surtout à Agni :

III. 17. 3. ... *bhava yájamānāya çáṃ yóḥ*

« Sois, pour celui qui sacrifie, le bon, l'agréable ! »

s'écrie le mortel en apportant ses offrandes au sacrifice.

Agni n'est pas insensible à cet appel. Ne porte-t-il pas le nom de *draviṇodá, donneur de la richesse?* Il accepte les oblations des hommes et, en retour, il leur distribue les biens qui leur sont nécessaires et qu'ils demandent dans leurs prières.

A chacun il fait sa part :

I. 123. 3. .... *bhāgáṃ vibhájāsi nṛbhyaḥ.*

« Tu partages la part aux hommes. »

Ses faveurs consistent surtout en richesses et en trésors : c'est là d'ailleurs l'objet accoutumé des demandes des mortels. Mais il peut aussi, lorsqu'il est sollicité dans ce sens, accorder de favorables compagnons, des amis sûrs et dévoués :

IV. 10. 8. *çivá naḥ sakyá sántu... agne.*

« Que des compagnons[2] favorables soient pous nous, ô Agni ! »

Les autres divinités suivent l'exemple d'Agni et, comme lui, se montrent bienfaisantes pour les hommes.

[1] Les Angiras, au sens védique, *les flammes agiles* (V. les différentes dénominations de l'élément igné), — puis personnifiés et entendus comme des messagers entre le ciel et la terre.

[2] Littéralement « des choses qui accompagnent » et, par suite, « des compagnies ».

Tvaṣṭar leur accorde une progéniture d'enfants mâles :

VII. 34. 20 .... *tváṣṭā supāṇir dádhātu vīrân.*

« Que Tvaṣṭar aux belles mains établisse des mâles[1] ! »

Les Açvins guérissent les mortels de leurs maladies :

VIII. 9. 6. *devā bhiṣajyáthah*

« (Vous) les deux dieux ! vous agissez en médecins[2]. »

Savitar enfin leur accorde le bien qui les contient tous :

III. 54. 11. ..... *savitaḥ.... asmábhyam â suva sarvátātim.*

« O Savitar ! pour nous coule ce qui est total. »

L'attribut de la bonté eut donc, dans la tradition religieuse indo-européenne, une origine analogue à celle de tous les autres attributs divins. Suscité dans les imaginations par l'idée même de Dieu, peut-être serait-il, pendant de longs siècles, demeuré à l'état latent. Mais le Rig Véda avec ses formules métaphoriques fournit bien vite tous les éléments nécessaires au développement de ce concept. Le germe, jusque-là non fécondé, grandit et s'accrut ; il se précisa.

Dès lors, la bonté fut considérée comme inhérente aux dieux, au même titre que la sagesse ou l'immortalité. Les dieux n'étaient plus les êtres vagues des âges primitifs. Eux aussi avaient grandi. Ils ressemblaient aux hommes, et ceux-ci devaient, par un culte approprié, se concilier les faveurs des puissances du ciel.

[1] Tvaṣṭar, le feu qui façonne la libation, allume celle-ci ; de morte qu'elle était, il la rend vivante. Les flammes ainsi produites sont donc la progéniture de la libation ; en outre, leur activité les fait comparer à des enfants mâles.

[2] Dans le Rig-Véda, les Acvins, comme Apollon dans la mythologie grecque, agissent en médecins, parce qu'ils ramènent le mort à la vie : ils transforment la libation en flammes actives.

TROISIÈME PARTIE

LES PRINCIPALES DIVINITÉS

CHAPITRE PREMIER

LES DIFFÉRENTS DIEUX ET LEUR ORIGINE

Comme la Grèce et comme Rome, et pour les mêmes raisons, l'Inde fut la terre du polythéisme.

Parcourt-on les ouvrages de l'époque brâhmanique, les *Upanišads* et les *Brāhmaṇas* en particulier, on est étonné du grand nombre de divinités dont ces documents font mention. Indra et Agni se disputent la souveraineté du ciel. Les Açvins parcourent l'espace sur leur char étincelant. Tvašṭar forge les armes acérées de Rudra et des autres dieux guerriers. Varuṇa crée les éléments de l'univers, pendant que Savitar et Pûšan distribuent des richesses aux hommes qui, avec une pieuse déférence, invoquent la troupe des Viçve Devâs, comme s'ils craignaient d'oublier quelque membre de ce vaste panthéon.

Parmi toutes ces divinités, il en est quelques-unes dont les noms reviennent souvent dans les *Brāhmaṇas*. Agni, Indra et les Viçve Devâs, en particulier, sont fréquemment cités. C'est la liste, en effet, et dans cet ordre précisément, que fournit l'*Aitareya-Brāhmaṇa* (IV. 29; 31. V. 1.). La *Vāgasaneyi-Saṃhitā-Upa-*

nišad (III. 12 ; 13) et le *Çatapatha-Brāhmaṇa* (II. 3. 4. 11-12) donnent seulement :

1° Agni ;
2° Indra et Agni ;

Une liste plus étendue se trouve dans un autre passage du *Çatapatha-Brāhmaṇa* (III. 9. 1. 6-21). Elle contient les noms de onze divinités se succédant dans l'ordre suivant :

1° Agni ;
2° Sarasvatî ;
3° Soma ;
4° Pûšan ;
5° Bṛhaspati ;
6° les Viçve Devâs ;
7° Indra ;
8° les Maruts ;
9° Indra et Agni ;
10° Savitar ;
11° Varuṇa.

L'ordre qui place ici Indra au septième rang est probablement altéré ; car partout ailleurs Indra vient à la suite d'Agni, et les Viçve Devâs occupent la troisième place[1].

Les noms de tous ces dieux se rencontrent déjà dans le Rig-Véda.

D'après les hymnes en effet, les hommes sont censés adresser leurs offrandes à Agni ou à Rudra :

VI. 15. 6. *agním-agniṃ vaḥ samídhā duvasyata.*
« Gratifiez chaque Agni de votre chose enflammée ! »
V. 42. 11. *rudrám námobhir devám... duvasya.*
« Gratifie le dieu Rudra des choses qui se courbent ! »

[1] Cf. J. Eggeling, Version anglaise du *Çatapatha-Brāhmaṇa* (vol. XII des *Sacred Books of the East*, 1882.) Introd. p. XIX et passim.

Un culte semble institué en l'honneur d'Indra qu'on célèbre :

I. 173. 13. *eṣá stóma indra túbhyam.*
« Ce chant (est) pour toi, ô Indra ! »

On invoque les Maruts, Soma et les Açvins :

VIII. 89.1. *bṛhád indrāya gāyata márutaḥ.*
« Faites chanter le réconfort pour Indra, ô Maruts ! »

IX. 107. 23. *pávasva......*
tvám samudrám... vi dhārayo devébhyaḥ soma.
« Enflamme-toi, ô Soma ! que tu soutiennes, en la développant, la mer pour les dieux ! »

I. 22. 2. *áçvinā tâ havāmahe.*
« Les deux Açvins, nous les appelons. »

D'autres passages donnent l'illusion de prières adressées soit à Savitar, soit à Pûšan :

VI. 71. 6. *.....savitar.. ..*
ayâ dhiyâ vāmabhâjaḥ syāma.
« O Savitar ! au moyen de cette pensée puissions-nous participer aux biens ! »

I. 42. 1. *.... pūšan....*
sákšvā deva prá ṇas puráḥ.
« Accompagne-nous, ô dieu Pûšan ! (et marche) devant nous ! »

Mais Bṛhaspati surtout paraît exaucer ces prières :

VI. 73. 3. *apáḥ sišāsan.. .. bṛhaspátir hánty amítram.*
« En conquérant les eaux, Bṛhaspati tue celui qui n'est pas un ami. »

Les trois fils d'Aditi enfin, Mitra, Varuṇa et Aryaman, sont représentés comme s'étant élevés au ciel :

V. 67. 1. *váruṇa mitrâryaman váršišṭham kšatrám āçāthe.*
« O Varuṇa, Mitra (et) Aryaman ! vous avez obtenu la demeure la plus haute. »

Dans le Rig-Véda cependant, à la condition de n'en pas perdre de vue le caractère objectif et descriptif, il n'est pas encore question de divinités. Les hymnes sont l'embryon, le germe de la théologie postérieure. Ce qu'ils contiennent à cet égard consiste en des expressions verbales qui, plus tard et grâce à la rhétorique seulement, deviendront des dénominations de dieux.

Les mots védiques *indra, rudrá, savitár, váruṇa, mitrá,* etc., sont, en effet, des épithètes du nom du feu. De là l'identification des dieux entre eux, observée et signalée par la plupart des commentateurs. « Un autre procédé (des poètes védiques), « dit M. Barth, est celui de l'identification d'un dieu avec plusieurs autres.... C'est ainsi qu'Indra est identifié avec Bṛhaspati, avec Agni, avec Varuṇa ; que d'Agni on déclare qu'il « est Varuṇa, Mitra, Aryaman, Rudra, Višṇu, Savitar, Pûšan. Il n'y a pas jusqu'à la formule si fréquente dans les « *Brāhmaṇas*, « Agni est tous les dieux », qui ne se rencontre « déjà dans les hymnes[1] ».

M. Oldenberg, de son côté, s'exprime en ces termes : « Ce serait « trop dire qu'Agni ou Indra ne possèdent pas d'individualité « propre ; mais les traits particuliers de leur être disparaissent à « peu près sous ce qui est commun à tous les dieux, sous ce qui « les fait tous semblables les uns aux autres, à savoir leurs attributs généraux de puissance, de splendeur, de bonté et de sagesse...... Maintes fois les figures individuelles de chacun des « dieux se mélangent et s'effacent....

« Peu à peu, ajoute M. Oldenberg, une tendance voulue à tout « identifier, malgré des différences apparentes, se joint à l'effacement progressif des types. » Et il cite un exemple : « Agni, « dit-il, n'est pas d'ordinaire buveur de soma ; il le devient dans « la compagnie d'Indra ; il tue Vṛtra et brandit la foudre ; comme « Indra, il s'empare des vaches et des eaux, il l'emporte sur le

[1] Barth, *les Religions de l'Inde*, in *Encyclopédie des sciences religievses*, VI. 525.

« soleil et l'aurore. Le mythe voyage ainsi d'un dieu à l'autre[1]. »

Cette identification a son origine dans le Rig-Véda, dans ce procédé de style que nous avons décrit au chapitre VIII de la première partie de cet ouvrage, et qui consiste dans le rapprochement des deux éléments du sacrifice, envisagés sous le même rapport.

Ce rapprochement est fréquent. Ainsi, au vers II. 1. 11, le feu et la libation enflammée sont donnés comme identiques :

tvám agne áditir deva.
« Toi, ô feu brillant ! tu es la déliée ! »

Cette formule permit plus tard l'identification du dieu Agni avec Aditi, la mère des Âdityas.

A coté de cette première cause d'identification, il en est une autre plus féconde. Elle consiste dans le fait que le nom du feu, Agni, est accompagné d'épithètes qui, plus tard, devinrent le nom des différents dieux.

Ainsi Agni fut identifié aux Angiras, ces héros messagers, alors que *áñgiras* est, dans le Rig-Véda, une simple épithète des flammes considérées comme *agiles* :

I. 31. 1. *tvám agne áñgirāḥ.*
« Toi, ô feu ! (tu es) agile. »

devenu dans la suite :

« Toi, ô Agni ! (tu es) l'Angiras ! »

Pareillement, si Agni fut identifié avec Mitra, Varuṇa et Aryaman, c'est en vertu des expressions suivantes, prises au propre :

I. 94. 13. *asi mitráḥ..... agne.*
« Tu es l'ami (de la libation) ô feu ! »

puis :

« Tu es Mitra, ô Agni ! »

[1] Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 98-100.

Cf. III. 5. 9. *mitrô agnih.*

II. 1. 4. *tvâm agne..... vâruṇah.... tvâm mitrô bhavasi.... tvâm aryamâ.*

« Toi, ô feu ! tu es l'enveloppeur (de la libation) ;
tu es l'ami (de la libation) ;
tu es l'actif. »

d'où, plus tard :

« O Agni ! tu es Varuṇa ; tu es Mitra ; tu es Aryaman ! »

Ce n'est pas tout. Les commentateurs brâhmaniques n'eussent pas dû s'en tenir à cette identification extérieure et verbale. Car le Rig-Véda les conduisait logiquement à une identification réelle des dieux entre eux, et en quelque sorte au monothéisme.

Puisque les mots *vâruṇa*, *mitrâ*, *indra*, *rudrâ*, etc, en d'autres termes tous les mots qui, dans la suite, devinrent le substrat des différentes divinités, sont dans les hymnes de simples épithètes du nom du feu, il ne reste en définitive rien de réel, sinon le feu lui-même. Agni, dans ces conditions, devait devenir le seul dieu, à l'exclusion de tous les autres.

Cette conclusion se dégageait d'ailleurs de plus d'un passage du Rig-Véda. Au vers I. 68. 2, nous lisons, par exemple, que le feu, Agni, est l'unique brillant, l'unique dieu :

... *ékah* ..... *bhûvad devâh.*
« Un seul brillant était (se manifestait[1]).»

L'Inde pourtant n'aboutit à une sorte de monothéisme (doctrine de l'*Âtman*) qu'à une époque sensiblement postérieure. L'évolution religieuse engendrée par les hymnes védiques s'arrêta à mi-route : à la multiplicité des dieux. C'est que les passages qui auraient pu entraîner la croyance à une seule puissance céleste sont rares dans le Rig-Véda. De plus, quelques-uns d'entre eux s'ap-

[1] L'hymne tout entier est consacré à Agni.

pliquent non pas au nom du feu, *agni*, mais à l'une ou à l'autre de ses épithètes, à *indra* et à *savitár* par exemple.

Au contraire, la personnification dont ces épithètes sont l'objet dans le Rig-Véda exerçait une puissante influence. Comment s'imaginer qu'il ne s'agit pas d'un dieu nommé Savitar, quand le mot *savitár* reçoit toute une série d'épithètes favorisant la tendance à l'anthropomorphisme, qu'il est employé comme sujet de verbes de mouvement, etc., etc. ? Telles furent la raison et la cause du développement du polythéisme dans l'Inde. Le langage fut seul en jeu : il n'en créa pas moins le panthéon hindou.

Les différentes divinités prirent en effet naissance dans des conditions absolument identiques à celles qui déjà avaient permis à l'idée de Dieu de se préciser. Encore, sous le concept général de Dieu y a-t-il un germe rationnel que les formules védiques fécondèrent bien vite. Un tel principe fait défaut lorsqu'il s'agit de l'évolution des divinités particulières. Leur origine est toute verbale. Ce qui s'était produit à propos du mot *devá* se répéta pour d'autres adjectifs, comme *savitár*, *aryamán*, *rudrá*, etc, et rien de plus.

Esquissons donc brièvement le processus suivant lequel le mot védique *indra*, par exemple, devint plus tard le nom d'une divinité, entraînant ainsi la croyance à cette divinité même.

La valeur primitive du mot *indra* dans le Rig-Véda est celle d'une épithète jointe au nom du feu. *Agnir indraḥ* signifie « *le feu ardent* » :

VIII. 35. 1. *agninéndreṇa..... sacābhúvā..... açvinā.*
« O vous les deux cavaliers (qui êtes) accompagnés du feu ardent ! »

Mais en vertu de la tendance de tout adjectif à devenir substantif, *indra* est le plus souvent employé seul et substantivement :

III. 40. 3. *indra..... viçpate.*
« O ardent, maître de la demeure ! »

A ce titre déjà, *indra* semble être le nom d'un objet déter-

miné. Cet objet, c'est le feu du sacrifice. On l'oublia bien vite, parce que *indra* ne désignait le feu qu'à titre de qualificatif. Ce mot fut interprété comme le nom d'un être divin. D'ailleurs, la personnification verbale aida à cette évolution. L'objet appelé *indra* n'est-il pas, en effet, représenté comme possédant des attributs humains ? N'a-t-il pas, par exemple, des bras et des mains dans lesquels il tient la foudre ?

III. 33. 6. *indraḥ..... vájrabāhuḥ.*
« Indra qui a la foudre au bras. »
V. 33. 3. *... índra..... vajrahastá.*
« O Indra, qui as la foudre à la main ! »

D'un autre coté, Indra n'accomplit-il pas certaines actions imitées des actions humaines et dont la description contribue de plus en plus à le personnifier ?

Ainsi on le représente comme montant sur un char, ou comme triomphant des vaches :

V. 33. 3. *.... indra..... tiṣṭhā ráthaṃ.*
« O Indra ! monte sur ce char ! »
I. 32. 12. *..... indra..... ájayo gâḥ.*
« O Indra ! tu as vaincu les vaches. »

D'ailleurs, le personnage qui porte le nom d'Indra semble être honoré d'un culte. C'est donc un dieu, car aux divinités seules peut s'adresser un culte.

On lui offre des oblations :

I. 63. 8. *tváṃ tyâṃ na indra deva citrâm iṣam âpo ná pīpayaḥ.*
« O dieu Indra ! tu as bu comme des eaux notre éclatante boisson que voici. »

En même temps on célèbre ses louanges :

I. 129. 11. *.... indra suṣṭuta.*
« O Indra bien célébré ! »

Ainsi, grâce à la rhétorique seule, l'épithète *indra* devint le

nom d'une divinité. Indra est un dieu d'origine verbale. Il en est de même des autres dieux. Le panthéon primitif des Aryens, et spécialement des Hindous, se constitua le jour où le sens objectif des hymnes védiques fut oublié, et où les formules qu'ils contiennent furent interprétées d'une façon littérale.

Il nous reste maintenant à étudier chacun de ces dieux enfantés par le langage.

CHAPITRE II

AGNI

Dans les listes des *Brāhmaṇas*, Agni occupe généralement la première place.

Ce fait est d'origine védique, car déjà dans le Rig-Véda, le feu est appelé *le grand brillant*, *le premier des brillants*, etc. Lorsque ces formules furent interprétées dans un sens théologique, Agni devint le « dieu grand », *mahó devaḥ* (IV. 58. 3), le « premier des (dieux) immortels » :

I. 24. 2. *agnér vayám prathamásyāmṛtānām mánāmahe câru devásya.*

« Nous appelons la chose agréable au dieu Agni, le premier des immortels. »

De même encore, on dit qu'Agni « surpasse » les autres dieux :

II. 1. 15. *tvám tân sáṃ ca práti cāsi majmánâgne sujāta prá ca deva ricyase.*

« O Agni ! ô dieu bien né ! tu surpasses par ta grandeur ceux (les dieux) avec qui tu es (et qui te font) vis-à-vis. »

Il peut être enfin « l'unique dieu parmi tous les dieux », *eṣām éko viçveṣām bhúvad devó devânām* (I. 68. 2). A proprement parler en effet, le feu est à la fois le principe et l'ensemble des flammes brillante du sacrifice.

Nature d'Agni.

Le dieu Agni a donc pour prototype le feu du sacrifice. C'était déjà l'opinion de Bergaigne : « Sous le nom d'Agni, « dit-il, le feu du sacrifice est directement divinisé. »

Toutefois la doctrine de Bergaigne n'est pas dégagée de tout élément naturaliste, et si, pour l'auteur de *la Religion védique*, Agni rappelle le feu du sacrifice, il n'en faut pas moins l'identifier avec le soleil et l'éclair. « L'attribution au feu terrestre « du caractère divin s'expliquerait déjà par la puissance effective « de cet élément..... Mais pour les Aryens védiques elle repose « avant tout sur la croyance à l'identité de ce feu avec les feux « célestes du soleil et de l'éclair [1]. »

Bien certainement Bergaigne s'appuyait, pour fonder cette identification, sur des passages du Rig-Véda où le feu, Agni, est appelé le soleil, comme dans les deux vers suivants, par exemple :

I. 124. 1. *udyán sûryaḥ..... jyótir açret.*
« Le soleil en se levant a atteint la lumière. »
IV. 13. 4. *raçmáyaḥ sûryasya.... avādhus támaḥ.*
« Les rayons du soleil ont rejeté en bas ce qui était sombre. »

Mais ce sont là des comparaisons implicites qui s'expliquent, dans les hymnes, par des comparaisons explicites correspondantes. Aussi un grand nombre d'autres passages vont-ils nous montrer que, s'il est question de soleil, il ne s'agit nullement de l'astre, et que le mot *sûrya* désigne métaphoriquement le feu du sacrifice.

Très souvent, on dit du feu qu'il est « éclatant *comme* le soleil » :

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, I, 12.

Cf. I. 149. 3. *sûro ná rurukvân.*
VI. 2. 6. *sûro ná..... ròcase.*
VII. 3. 6. *citró ná sûraḥ.*
VII. 8. 4 *agníḥ..... sûryo ná rócate.*
D'après un autre vers, il est « rayonnant *comme* le soleil » :
VI. 4. 3. *sûryo ná çukráḥ.*
« A l'aide de sa lumière, dit-on encore, il s'est étendu *comme* le soleil » :
VI. 12. 1. *agníḥ..... sûryo ná çociṣā tatāna.*

La présence dans toutes ces formules de la particule *ná*, « *comme* », indique nettement qu'il s'agit d'une comparaison et non d'une identification du feu avec le soleil. L'opinion de Bergaigne ne paraît donc pas admissible, et tout au plus sera-t-il permis de parler, suivant l'expression de M. Oldenberg, d'une « ressemblance de nature[1] » entre le feu et le soleil.

Le fait qu'Agni représente le feu du sacrifice devient hors de doute, si l'on considère des expressions telles que celles-ci :

V. 6. 4. *â te agna idhīmahi dyumántam.*
« O Agni ! nous allumons ton éclat. »
Qu'allume-t-on sinon le feu ?
IV. 2. 10. *...tvám agne adhvaráṃ jújoṣaḥ.*
« O Agni ! tu as joui du combustible. »

Comment, s'il n'était le feu du sacrifice, Agni jouirait-il, c'est-à-dire s'emparerait-il du combustible ? Et comment aussi goûterait-il, au sens physique du mot, les oblations qu'on lui apporte :

I. 105. 14. *agnir havyâ suṣūdati deváḥ.*
« Le dieu Agni goûte les oblations. »

En identifiant Agni avec le feu du sacrifice, nous sommes d'accord avec M. Oldenberg. « Le dieu (Agni), dit-il, s'appelle « le feu. Où se trouve le feu, se trouve le dieu ; où le feu n'est « pas, c'est à peine si je puis rencontrer un passage où le Rig-

[1] « Die Wesensgleichheit » (Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 108).

« Véda représente le dieu comme présent. Est-il question d'Agni « caché dans les eaux ou dans les plantes, le dieu n'est pas pour « cela distingué du feu : le feu est alors considéré comme contenu « en puissance dans l'eau et dans le bois. »

Pourtant, M. Oldenberg soulève une objection : « Il est clair, « dit-il, que le concept d'Agni en tant que dieu ne peut s'allier « à son identification avec un objet terrestre. » Et il résout cette objection de la façon suivante : « Primitivement Agni « est l'élément (le feu) doué d'une âme divine, donc un être « idéal, qu'on doit se représenter comme séparé de l'élément[1]. »

A considérer une religion complètement constituée et pénétrée d'idées abstraites, la remarque de M. Oldenberg est parfaitement juste. Un dieu métaphysique conçu comme dieu *un* ne peut être qu'un dieu idéal excluant toute idée d'identification avec un objet matériel quelconque. Mais la religion des Aryens primitifs était-elle parvenue à ce degré de développement ? Nous ne le croyons pas. C'était une religion concrète où, par conséquent, les dieux pouvaient personnifier un élément tel que le feu.

La naissance d'Agni.

Puisque Agni se confond avec le feu du sacrifice, c'est, au moins au début, un dieu objectif et sensible. Les hommes l'engendrent à volonté ; il leur suffit pour cela d'allumer des libations, un liquide inflammable quelconque :

III. 10. 1. *devâm mártāsa indhate sám adhvaré.*
« Les mortels allument le dieu dans le combustible. »

Ainsi Agni est « engendré par la libation », *ṛtajāta ..... agne* (I. 189. 6) : voilà tout le mystère de sa naissance.

Mais la libation est désignée, dans les hymnes, par une multi-

[1] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 43-47.

tude de termes métaphoriques. Par suite, Agni naîtra de tous les objets implicitement comparés à la libation.

Agni, né de la libation, est aussi « fils de ce qui s'étend », *tanūnapāt* (I. 13. 2).

Il est « comme un don de la vache », *maṁhā́neva dhenóḥ*. (IV. 1. 6).

« Le sec[1] » l'engendre, *çúṣkāt... deva jā́niṣṭhāḥ* (I. 68. 3) ; ou bien « la forêt », *vánā jajāna* (III. 1. 13).

Il est « le fœtus des plantes », *gárbho vīrúdhām* (II. 1. 14), voire même leur « fœtus étincelant », *gárbhaṃ darçatám óṣadhīnām* (III. 1. 13).

Il naît aussi de la nuit[2] :

I. 94. 7. *râtryāç cid.... agne....*
« Quoique provenant de la nuit..... ô Agni ! »

Le plus souvent cependant il est appelé le ***fils de la force***.

Cf. I. 127. 1. *agnim.... manye.... sūnúṃ sáhasaḥ.*
III. 11. 4. *agniṃ sūnúm.... sáhasaḥ.... devā́ akṛṇvata.*
IV. 11. 6. *sahasaḥ sūno agne.*
VI. 13. 4. *sūno sahasaḥ ... deva ... agne.*

et la variante :

III. 14. 6. *putra sahasaḥ ... agne.*

Une autre variante se rencontre au vers V. 2. 11, par exemple, où Agni est dit « né du fort », *tuvijāta.*

Mais le feu du sacrifice peut être considéré comme descendant dans la libation du haut de l'atmosphère lumineuse qu'il constitue par ses flammes. Agni, dans ces conditions, portera le nom de *fils du ciel* :

[1] Les substances sèches, sans aucun doute, le bois, par exemple.

[2] C'est-à-dire de la libation obscure et, pour cette raison, comparée à la nuit.

X. 37. 1. *divás putrâya sûryāya çaṅsata.*
« Célébrez le soleil, fils du ciel ! »

On saisit ici l'origine du fameux mythe de « la descente d'Agni » si cher aux exégètes qui identifient Agni avec le soleil et l'éclair[1]. Un autre mythe, non moins célèbre que le précédent, est celui d'Agni *fils des eaux* :

I. 143. 1. .... *agnáye vācó matiṃ sáhasaḥ sūnáve bhare*
apâṃ nápād yáḥ.....
« J'apporte les voix (et) la pensée pour Agni, fils de la force, qui (est aussi) fils des eaux. »

III. 9. 1-2. ... *tvā vavṛmahe devám mártāsaḥ....*
apâṃ nápātam .....
... agne....
« Nous, les mortels, nous t'avons enveloppé, toi, le dieu fils des eaux, ô Agni ! »

III. 1. 3. *ávindann u darçatám apsv ántár devâso agnim....*
« Les dieux ont trouvé Agni étincelant au milieu des eaux. »

III. 1. 13. *apâṃ gárbhaṃ darçatám óśadhīnāṃ vánā jajāna.*
« La forêt a engendré le fœtus étincelant des eaux et des plantes. »

On comprend, après la lecture de tous ces passages, que la formule *apâm nápāt* soit devenue, comme dit Bergaigne, « l'appellation consacrée d'Agni [2] ».

[1] Au sujet du mythe de « la descente du feu », voir surtout :
A. Kuhn, *die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*,
et aussi :
Bergaigne, *la Religion védique*, I, 17-18.
Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 121-125.

[2] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 17.
— On s'explique moins bien pourquoi M. Oldenberg voit dans *Apâm nápāt* primitivement un *démon des eaux*, dont le mythe se serait ensuite confondu avec celui d'Agni : « Die Vorstellungen von Agni als dem wasserentsprossenen haben zu einer Contamination dieses Gottes mit einem

Agni et le sacrifice.

Puisque Agni, considéré sous sa forme concrète, naît de la libation, il entretient avec elle des rapports étroits et variés. A ce titre il est l'agent le plus actif du sacrifice. Aussi les épithètes de *hótar*, *ṛtvíj*, *puróhita*, etc, qui devinrent plus tard les noms des différents prêtres, lui sont-elles fréquemment données.

Il est le « verseur », *hótar*, de la libation, et il la « fait couler » *ṛtvíj* ; il en est « le conducteur », *dūtá* et *netár* :

I. 44. 11. *ni tvâ yajñásya.... ágne hótāram ṛtvíjam ..... dhīmahi.... dūtám.*

« O Agni ! nous t'établissons verseur de l'oblation, celui qui la fait couler (et son) conducteur. »

III. 20. 4. *agnir netá.*

« Agni conducteur. »

Ailleurs il est appelé « le verseur très sacrificateur » :

IV. 2. 1. *hótā yájiṣṭhaḥ..... agníḥ.*

Tous ces qualificatifs d'Agni sont énumérés au vers initial du Rig-Véda, qui contient en outre l'épithète de *puróhita* :

I. 1. 1. *agním īle puróhitaṃ yajñásya devám ṛtvíjam hótāraṃ ratnadhátamam.*

« J'appelle le dieu Agni, le purohita (dressé en avant), le ṛtvij et le hotar de l'oblation ; (celui qui) établit le mieux le don. »

Mais avant de verser les oblations, Agni doit les amener, les apporter :

ursprünglich von ihm wohl gänzlich verschiedenen Wesen geführt, dem « Wasserkinde » *(apâm nápāt)* » (Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 118).

Cet *apâm nápāt* se retrouve dans l'*Avesta*, et J. Darmesteter lui aussi l'a identifié avec le feu (J. Darmesteter. *Ormazd et Ahriman*, 1877. p. 34 sqq et 104).

V. 9. 1. ... *agne.....havyâ vakši.*
« O Agni ! apporte les oblations ! »

Enfin, dès qu'il les possède, il les répand au profit des autres dieux :

V. 14. 1. *havyâ devéšu no dadhat.*
« Qu'il (Agni) établisse nos oblations dans les dieux ! »

En somme, grâce à son intervention dans l'acte du sacrifice, Agni apparaît comme un dieu servant d'intermédiaire entre les hommes et les autres dieux. C'est l'aspect sous lequel il fut, en effet, envisagé par l'Inde brâhmanique.

Le culte d'Agni.

C'est pourquoi Agni est la première divinité que les mortels doivent honorer dans leur culte.

Aussi lui apportent-ils des oblations :

III. 14. 7. *sárvaṃ tád agne amṛta svadehá.*
« Goûte ici cette chose totale, ô Agni immortel ! »

Ils lui font des dons : *vayáṃ dāçemāgnáye* (VII. 14. 1). Ils le gratifient de libations enflammées : *agnim-agniṃ vaḥ samidhā duvasyata* (VI. 15. 6). Ils l'invitent au festin : *tvâm agne... mártāso devá vītaye..... īḷate* (VI. 16. 7). Leurs offrandes au dieu sont accompagnées de chants et d'hymnes : *deváṃ gâsi* (V. 25. 1). Ces hymnes sont autant de louanges en l'honneur d'Agni : *devâya çastim amṛtāya çaṅsa* (IV. 3. 3).

Il s'ensuit que, de tous les dieux, Agni est à la fois le plus honoré et le plus célébré :

Cf. V. 2. 11. *etáṃ te stómaṃ..... agne.*
V. 8. 4. *tvâm agne.... vayáṃ gīrbhir gṛṇántaḥ.*
X. 70. 2. *nárāçaṅsaḥ.....(agniḥ).*
etc., etc.

Ainsi vénéré par les hommes, Agni pourra transmettre leurs prières aux autres dieux et les faire accueillir avec bienveillance.

Agni et les dieux.

Agni, en effet, est le compagnon des dieux : *agnim.... devâḥ... asaparyan* (III. 9. 9.). Ceux-ci non seulement l'accompagnent, mais encore le portent : *vánhibhir devaír agne sayâvabhiḥ* (I. 44. 13) ; *devâ agnim dhārayan* (I. 96. 1.). Il est leur ami : *devánām asi mitráḥ* (I. 94. 13.).

Toutes ces relations s'expliquent par le fait que les flammes brillantes, prototypes des dieux, sont étroitement unies au feu et le constituent.

Il en est de même des autres rapports que nous allons signaler :

Agni est établi chez les dieux : *devó devéṣu ... nidhâyi ..... agníh* (IV. 2. 1.). Pour eux, il sacrifie : *devó devân yajatv agníḥ* (II. 3. 1.), ou bien il les amène au sacrifice : *â deva devân yajáthāya vakṣi..... agne* (III. 4. 1.), c'est-à-dire qu'il les met en état de s'emparer des oblations : *agne devân ihâ vaha úpa yajñám haviç ca naḥ* (I. 12. 10.).

Mais les oblations, c'est le soma ; et celui-ci ayant été à son tour divinisé, le rôle d'Agni consiste à amener les dieux dans la compagnie de Soma : *ágne.... â vaha sómapītaye devân* (I. 44. 9.).

Parfois, ce ne sont pas les dieux eux-mêmes, mais leurs épouses[1] qu'Agni conduit vers Soma : *ágne pátnīr ihâ vaha devânām .... sómapītaye* (I. 22. 9.). D'ailleurs Agni vient lui-même avec les autres dieux et grâce à eux : *agníḥ... devó devébhir â gamat* (I. 1.5.).

Agni entretient avec les dieux des rapports plus étroits encore que ceux que nous venons d'indiquer. Il les édifie : *devânām ási*

[1] Les épouses des dieux sont, objectivement, les libations, soit obscures (V. principales dénominations du liquide inflammable), soit enflammées ; dans ce dernier cas, elles se confondent avec les dieux eux-mêmes ; le dédoublement verbal seul les en distingue.

sukrátuḥ (III. 3. 7.). Il connaît leur naissance, *devânām jánma ..... vidvân* (I. 70. 6.), puisqu'il en est le père, *bhúvo devânām pitâ* (I. 69. 2.).

Réciproquement, les dieux engendrent Agni[1] : *agníḥ ..... tvā devâso 'janayanta* (I. 59. 2.) ; ils l'établissent : *jātó agníḥ.... yám devâsaḥ... ádadhuḥ*, (III. 29. 7.) ; ils le font dieu : *tvâm hy àgne..... devâso devám.... nyerirè* (IV. 1. 1.), et même le premier des dieux : *tvâm agne prathamám.... devâ akṛṇvan* (I. 31. 11.).

En échange de ces avantages, Agni éveille les dieux : *ábodhi... devân... agníḥ* (V. 1. 2.) ; il les fait manger et boire en lui : *tvè agne..... devâ havir adanti* (II. 1. 14.) ; — *devân..... pāyaya havíḥ* (II. 37. 6.). Il parle pour eux : *agne..... devébhyo bravasi* (I. 139. 7.). Pour eux aussi il combat : *yudhâ devébhyo várivaç cakartha* (I. 59. 5.), et comme il est invincible, il les rend victorieux des démons : *ayám agníḥ ..... yéna devâso ásahanta dásyūn* (III. 29. 9.).

Parmi les dieux, cependant, il en est quelques-uns avec lesquels Agni est lié d'une façon plus particulière.

Tel est Indra. Agni constitue avec lui la dyade *indrāgnî : sákhāyau devaú..... indrāgnî* (VI. 60. 14.). Tous deux sont en possession de la foudre, du *vájra* : *indrā nv àgnî..... vajríṇā* (VI. 59. 3.). Agni s'assoit-il, c'est grâce à tous les dieux sans doute, mais particulièrement grâce à Indra : *indreṇa devaiḥ .... sîdan* (V. 11. 2.).

Agni sacrifie spécialement pour Mitra et Varuṇa : *mitrâváruṇā .... ágne yákṣi* (I. 75. 5.).

Enfin, les Maruts l'accompagnent le plus souvent : *marúdbhir agna â gahi* (I. 19. 1.).

[1] Cette génération réciproque des dieux par Agni et d'Agni par les dieux s'explique aisément : le feu (Agni) allume les libations et produit les flammes (les dieux) ; ou bien, ce qui est la même chose exprimée en d'autres termes, les flammes (dieux) allument les libations et produisent le feu (Agni).

Agni et les démons.

Les démons, dans leur lutte continuelle avec les dieux, sont ordinairement mis à mort par Indra. Pourtant Agni les tue lui aussi : ce qui prouve l'identité originelle de ces deux divinités.

Agni, en effet, est souvent appelé le *meurtrier de Vṛtra*[1]. Comme Indra il anéantit le premier d'entre les démons, et pour ainsi dire leur chef.

Cf. II. 1.11. *tvám agne..... tvám vṛtrahâ.*
« Toi, ô Agni, toi meurtrier de Vṛtra ! »
III. 20. 4. *agníḥ..... vṛtrahâ.*
« Agni, meurtrier de Vṛtra. »

Quelquefois même, il est considéré comme le meurtrier par excellence de Vṛtra :

VI. 16. 48. *agním devâso agriyám indhâte vṛtrahántamam.*
« Les dieux allument Agni qui a une pointe et qui tue le mieux Vṛtra. »

Agni et les hommes.

Plus encore peut-être qu'avec les dieux, Agni a des rapports avec les hommes[2].

Agni est le maître des hommes : *tvám agne... nṛpate* (II. 1.7.). Il les conduit : *ágne náya.... asmân.* (I. 189. 1.). il est leur refuge et leur compagnie : *çárman syāma táva.... agne sakhyé* (I. 94. 13.).

[1] *Vṛtrá*, de *vṛ*, « *envelopper* », c'est par excellence l'*enveloppeur* imaginaire de la libation ; les flammes doivent donc d'abord le percer afin de s'emparer des eaux de la libation. Comme *áhi*, *le serpent* (au fond, un de ses autres noms), il est devenu un être démoniaque.

[2] Au sujet de la signification exacte de ces rapports, qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur au ch. III de la seconde partie.

Les obstacles que peuvent rencontrer les hommes, Agni les écarte : *ārè asmát..... áṅhaḥ..... nipâsi.... agne* (IV. 11. 6.). Il chasse aussi ce qui les opprime : *ágne tvám asmád yuyodhy ámīvāḥ* (I. 189. 3.). D'eux il éloigne le mal : *ágne..... yuyodhy àsmát..... ènaḥ* (I. 189. 1.). Il repousse les assassins : *tvám̩ tám̩ deva..... pári bādhasva..... márto yó no jighāṅsati* (VI. 16. 32.).

Agni veille sur les demeures des hommes et les entoure : *pári kšitîr agnir babhūva.* (III. 3. 9.). Il pénètre chez les mortels : *mahó devó mártyān â viveça* (IV. 58. 3.) ; habite parmi eux : *sá kšety asya dúryāšu... devó mártasya* (IV. 1. 9.) et devient leur hôte : *huvé vaḥ..... agním átithim* (II. 4. 1.) et leur ami : *agnáye yám mitrám̩ ná..... mártāso dadhiré* (V. 16. 1.). Alors les hommes sont assurés de la victoire : *viçvam̩ só agne jayati tváyā ..... mártyaḥ* (I. 36. 4.).

D'ailleurs, Agni se montre très libéral envers les habitants de la terre. Il les gratifie de dons : *yá imâm máhyam̩ rātim̩ devó dadaú mártyāya....agníḥ* (IV. 5. 2.). Il leur accorde la richesse, *dâti..... vásu* (IV. 8. 3.) en faisant à chacun sa part : *bhāgám̩ vibhájāsi nṛbhyaḥ* (I. 123. 3.). C'est pourquoi les hommes l'appellent donneur de la richesse, *draviṇodâ : tvám agne draviṇodâ* (II. 1. 7.).

Agni est ainsi en communication directe avec les hommes. Mais ce n'est pas tout. Plus haut, à propos du rôle que joue Agni dans le sacrifice, nous avons vu ce dieu offrir aux autres dieux les libations versées en son honneur. Que leur demande-t-il en échange ? C'est ici surtout qu'apparaît le mythe d'Agni intermédiaire entre le ciel et la terre.

Agni, en effet, appelle les dieux vers les hommes : *áchā naḥ.... deva devân ágne vócaḥ* (VI. 2. 11.). Et les dieux tardent-ils à s'intéresser aux chosesd 'ici-bas, Agni use pour ainsi dire de violence : il les apporte lui-même aux hommes : *na â vaha devân agne* (I. 13. 1.).

Agni et les êtres en général.

S'il se montre bon, généreux et libéral surtout envers les hommes, Agni n'oublie pas pour cela le reste de la nature.

Il descend sur la terre, s'y établit et contemple l'ensemble des êtres qui se pressent autour de lui :

II. 3. 1. *agnir nihitaḥ pṛthivyâm pratyáñ viçvāni bhúvanāny asthāt.*

« Agni, établi en bas dans la terre, s'est tenu debout en face de tous les êtres. »

Sur toute la création il répand le bien dont il est la source même, la lumière :

IV. 14. 2. *jyótir viçvasmai bhúvanāya kṛṇván.*

« Edifiant la lumière pour toute la création. »

Agni est enfin le dieu des troupeaux ; grâce à lui les vaches se multiplient et ont une riche progéniture :

I. 31. 12. *tvám.... agne.... trātâ tokásya.... gávām asi.*

« O Agni ! tu es celui qui amène la progéniture des vaches. »

Les attributs particuliers d'Agni.

Jusqu'ici nous avons exposé le mythe d'Agni dans ses grandes lignes. Il convient maintenant de dire quelques mots des caractères plus particuliers qu'il présente.

Agni se nourrit de beurre, *ghṛtânnaḥ* (VII. 3. 1.) ; sa boisson. ce sont les eaux, dont il est désireux : *apó yád ágna uçádhak* (III. 6. 7.).

Il a des chevaux rouges, *rohidaçva* (I. 45. 2.), rapides à la course, *jīráçvaḥ* (II. 4. 2.) et aux formes nombreuses et variées,

yātu... viçvárūpebhir áçvaiḥ (X.70. 2.). Il les attelle au char qu'il possède, *agnim..... devám rathirám.... havāmahe* (III. 26. 1.) et qu'il conduit, *agnî rathîr iva* (IV. 15. 2).

Agni, en effet, est voyageur[1], *párijmeva* (VI. 13. 2.); aussi connaît-il les chemins : *vétthā hi... ádhvanaḥ patháç ca.... ágne* (VI. 16. 3.); d'ailleurs ne connaît-il pas toutes choses ? *agniḥ.... viçvávedāḥ* (III. 20. 4).

Pourtant Agni interrompt ses voyages; il s'arrête parfois; il s'établit un siège: *sádo dádhānaḥ.... agniḥ* (I. 128. 3.). Ce siège, c'est le plus souvent la terre où il demeure : *pṛthivîm..... upakšéti* (I. 73. 3), et dont il est le cordon ombilical en même temps qu'il est la tête du ciel : *mūrdhâ divô nâbhir agniḥ pṛthivyâḥ* (I. 59. 2.).

Tel est le mythe d'Agni[2].

Il est facile de se rendre compte que tous les détails qui le constituent sont dus en dernière analyse à des artifices de langage.

Dans les hymnes védiques, en effet, il s'agit seulement du sacrifice et des deux éléments qu'il comporte : le feu et la libation. A ne considérer que ces éléments et leurs différentes relations à quoi se ramène le mythe d'Agni ?

Agni est engendré à volonté : il suffit d'allumer des substances combustibles. Il naît de la libation. Il la répand et la fait couler. Il la rend active et vivante. Il crépite en s'en emparant. Il l'absorbe en même temps qu'il consume tout ce qui s'oppose à son libre développement. Il pénètre dans son sein et la transforme en flammes brillantes, etc., etc.

Agni, en un mot, c'est le feu du sacrifice.

D'où provient donc le mythe ? De ce fait que la libation s'appelle

[1] Les flammes s'agitent autour de la libation qu'elles environnent ; on peut donc dire, par métaphore, qu'elles « voyagent » autour d'elle. — Cf. Regnaud, Un paradoxe védique (*Revue de Linguistique*, XXXI. 344.)

[2] Bien entendu, nous laissons de côté beaucoup d'autres détails secondaires qui ne feraient qu'augmenter notre travail.

la vache, le mort, les eaux, la terre, le bois, les plantes, la force, la richesse, etc ; et que les flammes se nomment les dieux, le ciel, le char, la progéniture, les êtres, la création, etc. Alors entre tous les objets désignés par ces termes métaphoriques s'établissent les mêmes relations qu'entre le feu et la libation : d'où la naissance d'Agni, ses rapports avec les dieux, les démons, les hommes, la terre, les eaux et la nature en général.

Le mythe, en d'autres termes, est d'origine verbale ; il résulte uniquement de la métaphore.

CHAPITRE III

INDRA

La supériorité d'Indra.

Indra, d'abord l'égal d'Agni, acquit ensuite une importance de plus en plus considérable. Aux temps brâhmaniques il devint le roi du panthéon hindou : le grand, le majestueux, l'invincible Indra.

Les *Brāhmaṇas*, en effet, lui attribuent la souveraineté, et plus d'une fois, dans le *Çatapatha-Brāhmaṇa* entre autres, il est regardé comme le dieu principal [1].

Cette supériorité est d'origine védique. Elle provient de ce fait que les hymnes, grâce à leur langage imagé et métaphorique, semblaient déjà çà et là faire jouer à Indra un rôle primordial et prépondérant. Si les Hindous de l'époque brâhmanique ont tenu Indra pour le plus grand de tous leurs dieux, c'est qu'il leur apparaissait comme tel dans le Rig-Véda. Sans doute, d'après le Rig-Véda, et comme le dit M. Oldenberg, « le monde des dieux « ne constitue pas un État ayant à sa tête un chef reconnu ; ..... « tantôt l'un, tantôt l'autre des dieux apparaît comme le plus « puissant et le plus élevé ; ..... il y en a deux cependant qui « l'emportent sur les autres : Indra et Varuṇa [2]. »

[1] Cf. *Çatapatha-Brāhmaṇa* : I. 4. 5. 4 ; — II. 3. 1. 38 ; — 3. 4. 38 ; — IV. 1. 2. 15.

[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 94.

Il est facile de trouver dans les hymnes différents passages qui ont contribué à la supériorité d'Indra.

Ainsi les vers I. 131. 1 et VI. 17. 8 représentent les dieux établissant Indra « en avant » :

I. 131. 1. *indraṃ viçve.... devâso dadhire puráḥ.*
VI. 17. 8. *tvā viçve purá indra deváḥ..... dadhire.*

D'après un autre passage, Indra est né « le premier » d'entre les dieux, *yó jātá evá prathamáḥ.... índraḥ* (II. 12. 1) ; ou bien il est « le plus élevé » d'entre eux : *indraḥ..... uttamáḥ* (X. 159. 4 ; 174. 4).

Ailleurs, il semble être « l'unique » dieu, à l'exclusion de tous les autres :

Cf. VI. 30. 4. *ná tvâvān anyó astîndra deváḥ.*
I. 84. 19. *ná tvád anyó maghavann asti..... indra.*

De lui enfin, on dit qu'il est « tout à fait dieu », *devátamaḥ* (IV. 22. 3).

Toutes ces expressions, à un moment donné, ayant été interprétées à la lettre, on comprend qu'Indra soit devenu le plus grand et le plus puissant des dieux.

Mais pourquoi, dans le Rig-Véda, le mot *indra* est-il accompagné de telles épithètes ? Cette question nous amène à rechercher quelle est la signification d'Indra.

La signification d'Indra.

Qu'est-ce qu'Indra, d'après les hymnes du Rig-Véda ?

« Le caractère d'Indra, dit Bergaigne, est conforme à la concep-
« tion générale qui attribue aux dieux védiques une nature essen-
« tiellement lumineuse ou ignée[1]. »

Nous admettons d'une façon absolue cette assertion de Bergaigne ; mais nous sommes bientôt obligé de nous séparer de lui lorsqu'il identifie Indra avec le feu céleste.

[1] Bergaigne, *la Religion védique*. II, 160.

« L'origine naturaliste du personnage d'Indra, ajoute-t-il en effet, ne doit pas être cherchée dans l'idée du ciel même,.....
«.... mais dans le feu céleste du soleil et de l'éclair[1]. »

Bergaigne a été amené à cette conclusion par les ressemblances qu'il constatait entre Indra et Agni. Comme pour lui Agni personnifiait le soleil et l'éclair, il en devait être de même d'Indra.

Nous acceptons les prémisses du raisonnement de Bergaigne, à savoir les analogies entre Indra et Agni. Mais nous ne saurions le suivre plus loin, et reconnaître avec lui dans Indra le soleil ou l'éclair.

Le mot *indra* est un adjectif provenant de la racine *indh*, « *brûler, allumer, enflammer* »[2]. Il signifie donc « *ardent* ». (Cf. le doublet *indu*, « *ardent, lumineux* »). Dans le Rig-Véda, c'est une épithète du nom du feu, *agni*[3]. Mais cet adjectif est le plus souvent employé seul; il prend alors la valeur d'un substantif, « *l'ardent* », et tient lieu de la locution primitive *agnir indraḥ*.

En somme, Indra c'est Agni sous un autre nom: c'est *le feu ardent* du sacrifice. Et tous les détails du mythe qui le concerne ne font que confirmer cette interprétation.

La naissance d'Indra.

Agni naît de la libation quel que soit le nom donné à celle-ci : il n'en sera pas autrement d'Indra.

Indra est *fils de la force* :

Cf. VI. 18. 11. *sūno sahasaḥ.*
VI. 44. 22. *ayáṃ deváḥ sáhasā jáyamānaḥ.*
X. 50. 6. *sūno sahasaḥ.*
X. 153. 2. *tvám indra.... sáhaso jātá.*

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 165 et 167.
[2] Cf. *Ibid*, II, 166. — Regnaud, Sur l'étymologie du mot Indra (*Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon*, 1884, Fasc. III, p. 263).
[3] Voir plus haut, p. 223.

Il est aussi en rapport avec les eaux, car « pour Indra, meurtrier du serpent, est-il dit au vers II. 30. 1, les eaux ne cessent pas de couler » :

indrāyāhighné ná ramanta ā́paḥ.

Ailleurs, il est considéré comme « issu des hommes », *nṛtáḥ... indra* (II. 22. 4).

Enfin les dieux engendraient Agni ; pareillement ils engendrent Indra :

Cf. II. 13. 5. *tvā....... devā́ṃ devā́ ajanan.*
III. 49. 1. *çáṅsā mahā́m indram....*
yám..... janáyanta devā́ḥ.

Indra est né ; il lui faut grandir. Ce sont les oblations qui le nourrissent, l'accroissent et constituent son régal :

VIII. 12. 19. *devám-devaṃ vó 'vasa indram-indram.......*
.... vy ā́naçuḥ.

Ou bien les hommes, après l'avoir engendré, augmentent sa force :

II. 11. 13. *syā́ma té... indra yé..... ū́rjaṃ vardháyantaḥ.*

Le culte d'Indra.

Indra a grandi ; le voilà maintenant étincelant et plein d'ardeur. Comme Agni, il va « venir » à l'oblation, où la piété des hommes l'appelle :

III. 43. 3. *ā́ no yajñáṃ..... indra deva.... yāhi*
aháṃ hi tvā.... jóhavīmi.

On la verse d'ailleurs et on l'allume expressément pour lui :

I. 13. 12. *yajñáṃ kṛṇotanéndrāya.*

Aussi s'en empare-t-il, la boit-il, car c'est la boisson qui lui convient et qui lui est agréable :

VI. 44. 16. *idám tyát pâtram indrapânam indrasya priyám.... apāyi.*

Il la boit comme des eaux :

I. 63. 8. *tvám tyám na indra deva... iśam âpo ná pīpayaḥ.*

Ce ne sont pas des eaux réelles qu'on lui offre, mais le soma, car Indra est tout particulièrement le conquérant et le buveur du soma :

III. 47. 3. *pāhi sómam indra.*

Pendant que le sacrifice s'accomplit, pendant que le dieu est là présent, dévorant les libations, on célèbre ses louanges :

I. 173. 13. *eśá stóma indra túbhyam.*

Aussi mérite-t-il l'épithète de « bien célébré », *indra suśṭuta* (I. 129. 11), ou encore celle de « célébré par un grand nombre », *puruśṭuta.... indra* (X. 38. 3).

Indra dieu guerrier.
Sa force, ses armes, ses exploits.

Jusqu'ici le mythe d'Indra se confond avec celui d'Agni : les deux divinités n'en sont qu'une, ou à peu près, sous deux noms différents. Mais la rhétorique védique va multiplier et varier ses formules. Indra va se détacher pour ainsi dire d'Agni, et conquérir sa complète indépendance. Agni demeurera le dieu du sacrifice. Indra deviendra le dieu guerrier à la force invincible, aux armes sans cesse victorieuses, aux exploits gigantesques et retentissants.

1. La force d'Indra

La puissance est un attribut général des dieux ; mais elle appartient plus spécialement à Indra.

Au vers I. 63. 8, Indra reçoit l'épithète de *çûra*, « *fort* » :

indra ..... çūra.

Dans d'autres passages, il est qualifié de *çakrá*, mot qui signifie également « *fort* » :

Cf. I. 62. 4. *indra çakra.*
I. 177. 4. *indra..... çakra.*

Ailleurs, il est dit *maghávan*, « *puissant*[1] » :

I. 52. 11. *indra..... maghavan.*
I. 84. 19. ..... *maghavan..... indra.*

Ou bien, il est qualifié de *sukrátu*, c'est-à-dire « *bien puissant* » (X. 49. 9) ou encore de *çatákratu*, « *qui a cent puissances* » (II. 22. 4).

Ces deux derniers adjectifs nous renseignent sur l'origine de la force d'Indra. Il la doit, en tant que flamme ardente, au soma, à la libation. Car le mot *krátu* signifie littéralement « *édificateur* », et désigne le soma qui construit et développe le sacrifice.

Toutes ces épithètes de force et de puissance qu'on accorde à Indra sont en quelque sorte résumées dans le mot *mahiṣá*, « *buffle* », par lequel Indra est métaphoriquement désigné au vers II. 22. 1 :

mahiṣáḥ..... sómam apibat.
« Le buffle a bu le soma. »

2. Les armes d'Indra.

La force d'Indra, déjà si considérable en soi, est pour ainsi dire accrue par les armes à l'aide desquelles elle s'exerce et se manifeste.

L'arme par excellence d'Indra, c'est la foudre, le *vájra*. Elle est si terrible et si meurtrière que parfois elle est appelée « l'arme de mort », *vadhá* :

[1] *Maghávan*, de *mah*, « *être grand, fort* ». (Cf. μήχομαι). — Pour Bergaigne (*Religion védique* II. 168), ce mot signifie *donneur*. Grassmann (*Wört. z. R. V.*) donne à la fois les sens de *libéral* et de *puissant*.

I. 55. 5. *dadhati..... indrāya vájram..... vadhám.*

Indra possède le vajra d'une façon à peu près exclusive ; d'où son épithète si fréquente de *vajrin* :

Cf. IV. 19. 1. *indra vajrin.*
et passim.

Il l'établit dans ses bras : *dádhāno vájram bāhvóḥ* (IV. 22. 3), et devient de la sorte le dieu qui a la foudre au bras, *vájrabāhuḥ* (III. 33. 6) ou à la main, *vájrahasta* (V. 33. 3).

Les armes d'Indra ont la même origine que sa force et sa puissance. « Il a pris les armes de son père », *ayám svásya pitúr áyudhāni..... amuṣṇāt*, dit le vers VI. 44. 22. Le père d'Indra c'est le soma. Celui-ci, en édifiant le sacrifice, engendre son fils, le feu ardent, lui donne l'activité et lui met entre les mains l'arme étincelante et brûlante, le *vájra*, la foudre, c'est-à-dire la flamme acérée et pointue[1].

Indra, guerrier noble et valeureux, ne combat pas à pied. Il monte sur un char : *tiṣṭhā ráthaṃ* (V. 33. 3), traîné par de beaux chevaux, *sváçvaḥ* (V. 33. 3), par de magnifiques coursiers à la robe dorée ou mieux couleur de feu, *háryaçvaḥ* (VII. 21. 1).

C'est, porté sur ce char, et brandissant le vajra, qu'Indra accomplit ses exploits.

3. Les exploits d'Indra.

Les faits d'armes d'Indra sont nombreux et variés. L'hymne I. 32, consacré à la louange du dieu guerrier, en contient l'énumération.

Hymne I, 32 du Rig-Véda.

1. Que d'Indra je chante maintenant les mâles actions, les pre-

[1] D'ailleurs Soma pavamâna lui-même est représenté comme pourvu d'armes et comme accomplissant des exploits semblables à ceux d'Indra. En particulier, il reçoit l'épithète de *vṛtrahán.*

mières qu'ait accomplies le possesseur de la foudre. Il a tué le serpent ; ensuite il a ouvert la voie aux eaux, il a fendu le ventre des montagnes.

2. Il a tué le serpent qui se tient dans la montagne ; pour lui Tvaṣṭar a fabriqué la foudre éclatante ; comme des vaches qui mugissent, les eaux ont coulé : vers la mer qui oint elles sont descendues.

3. Pareil à un taureau, il a désiré le soma ; dans trois vases il a bu ce qui coule. Plein de force, il a pris le trait, la foudre : il a tué le premier-né des serpents.

4. Lorsque, ô Indra ! tu as tué le premier-né des serpents, que tu as diminué les artifices de ceux qui usent d'artifices, que tu as engendré le soleil, le ciel et l'aurore : alors tu n'as plus trouvé d'ennemi.

5. Avec la foudre, sa puissante arme de mort, Indra a tué Vṛtra, le mauvais Vṛtra et Vyaṅsa ; comme des branches fendues par la cognée, le serpent gît, attaché à la terre.

6. Comme un mauvais combattant mal enivré, l'ennemi d'Indra a provoqué le héros fougueux et aux coups terribles ; mais il n'a pas résisté au choc de ses armes de mort, car il comprimait celles qui font éruption [1].

7. Sans pieds, sans mains, il a combattu Indra ; celui-ci lui a lancé la foudre dans le dos ; Vṛtra, impuissant, désirait égaler la force du taureau : il gît en morceaux çà et là.

8. Ainsi, comme un taureau ouvert, il gît ; au delà de lui, les eaux, qui ont fait croître leur pensée [2], coulent ; pourtant Vṛtra, debout, les avait entourées de sa grandeur ; à leurs pieds se tenait le serpent.

9. La fille de Vṛtra avait en bas sa nourriture ; Indra sur elle a lancé la mort [3] ; en haut était la mère, en bas le fils. Dânu gît comme une vache ayant avec elle son veau.

[1] Vṛtra enveloppait, comprimait les eaux de la libation ; celles-ci, délivrées grâce à Indra, vont produire les flammes.

[2] C'est-à-dire qui se sont transformées en flammes crépitantes.

[3] La fille de Vṛtra, c'est la libation qui se manifeste quand Indra, en la

10. Au milieu des chemins qui ne se dressent pas, qui n'ont pas de demeures[1], son corps est renversé ; les eaux traversent ce que cachait Vṛtra ; l'ennemi d'Indra gît dans la longue obscurité.

11. Epouses des Dâsas, bergères du serpent[2], les eaux se sont écoulées et se sont dressées comme les vaches des Paṇis[3]. L'abîme des eaux qui était fermé, Indra, en tuant Vṛtra, l'a développé.

12. Tu étais cela, ô Indra ! une toison de jument[4] dans ce qui coule : cela, toi que l'unique dieu a percé. Tu as vaincu les vaches, tu as vaincu le soma, ô fort ! tu as fait couler les sept fleuves pour les faire couler.

13. Ni l'éclair, ni la foudre n'étaient à lui, ni le nuage qu'il a crevé ainsi que l'orage[5], et lorsqu'Indra et le serpent ont combattu, alors, pour ceux qui viennent après lui[6], le puissant a été victorieux.

14. Quel vengeur du serpent as-tu vu, ô Indra ! que l'agitation est venue dans ton cœur, à toi qui tues, et que, comme un

perçant de sa flamme, la délivre de l'enveloppe où jusque-là elle était contenue.

[1] Les chemins qui ne se dressent pas, qui n'ont pas de demeures libations, sont les non-flammes imaginaires du sacrifice lorsque celui-ci ne s'accomplit pas. — *aniveçanâ* est d'ailleurs un ἅπαξ λεγ. que nous décomposons en : *a* privatif et *nivéçana*, de *viç*, « *pénétrer dans* » (Cf. *viç*, « *demeure* »).

[2] Avant de se dresser, de se transformer en flammes, les eaux de la libation sont censées retenues par des enveloppes imaginaires, des démons ; elles peuvent alors être dites les épouses de ces démons.

Quant à *áhigopā*, c'est encore un ἅπαξ difficile à traduire exactement. Le serpent (*áhi*) entoure les vaches-libations (*gò*) et les boit *(pā)*, entravant ainsi leur développement.

[3] Les vaches des Paṇis sont encore les vaches-libations, primitivement retenues par un obstacle imaginaire. Cette expression est synonyme de : *Epouses des Dâsas.*

[4] Indra, le feu ardent, avant que le sacrifice s'accomplisse, est la libation, le soma, et le soma est souvent comparé à un cheval. En outre, le contenant, *la toison de la jument*, remplace le contenu, la *jument-libation.* Cette toison doit être percée par les flammes.

[5] *hrâdúni*, ἅπαξ λεγ. Le sens d'orage n'est qu'approximatif. Quoi qu'il en soit, le nuage et l'orage sont des noms métaphoriques de la libation, comme l'éclair et la foudre sont des noms du feu.

[6] Les autres flammes brillantes, donc les autres dieux.

aigle qui s'agite, tu traverses les quatre vingt dix-neuf rivières, les cieux[1] ?

15. Indra, qui a la foudre au bras, est le roi de ce qui marche et n'est pas lié, comme de ce qui agit et a des cornes[2]. Roi, il habite les choses qui s'agitent[3] ; comme le cercle d'une roue entoure les rais, il les a environnées.

Quels que soient les exploits qu'il accomplisse, les luttes dans lesquelles il s'engage, Indra est toujours victorieux, le succès est attaché à ses armes. Il est par excellence le dieu « *vainqueur* », *sāsahi* (Cf. entre autres passages, I. 102. 1. *sāsahim indram.*) Les combats qu'il soutient sont autant de victoires en son honneur et lui valent, d'après le vers I. 102. 9. la première place parmi les dieux :

tvā́ṃ devéṣu prathamā́ṃ havāmahe
tvā́ṃ babhūtha pṛtanāsu sāsahiḥ.

« Nous t'appelons le premier dans les dieux : tu as été victorieux dans les combats. »

Dans les luttes auxquelles il prend part, Indra a des antagonistes différents. Nous allons rappeler les principaux d'entre eux et en montrer la signification.

1. — *Indra et les démons.* — Indra est le plus terrible ennemi des démons. Il est en guerre perpétuelle avec eux. Sans répit il les chasse et les poursuit ; sans pitié il les anéantit.

Nous savons ce que sont les démons dans le Rig-Véda. Ils personnifient les obstacles imaginaires du sacrifice. Indra, autrement dit le feu sacré, doit donc les détruire. A cette condition seulement il pourra s'emparer de la libation et l'enflammer.

[1] Les rivières-libations qui deviennent les cieux, les flammes brillantes.

[2] Différentes dénominations de la libation. — *çáma*, de *çam*, « *agir* ». — *çṛñgín*, *ce qui a des cornes ;* nous voyons dans ce mot un nom de la libation enflammée, du Soma pavamâna, dont les *cornes* sont les flammes.

[3] Autre nom de la libation.

Le plus redoutable d'entre ces démons, celui dont les embûches sont le plus à craindre, c'est Vṛtra. Indra l'empêche d'accomplir son œuvre néfaste, et, partout où il le rencontre, il le met à mort. « Indra a tué Vṛtra », dit le vers III. 33. 6, *indraḥ..... ápāhan vṛtrám*. Nous pouvons faire abstraction de l'idée du passé sans crainte d'erreur ; d'après le Rig-Véda, non seulement Indra « a tué » Vṛtra, mais il le « tue » constamment. Et si, comme disait Bergaigne, *apâṃ nápāt* est « l'appellation consacrée » d'Agni, l'épithète de *vṛtrahán* peut être considérée comme l'appellation consacrée d'Indra. On jugera, en effet, de la fréquence de cet adjectif dans les hymnes, d'après les citations suivantes :

I. 16. 8. *indraḥ... vṛtrahâ.*
I. 84. 3. *â tiṣṭha vṛtrahan rátham.*
I. 186. 6. *vṛtrahéndraḥ.*
III. 30. 5. *vṛtrahâ sán.... indra.*
III. 52. 7. *sómam piba vṛtrahâ.*
VI. 45. 5. *tvám.... vṛtrahan... asi.*
VI. 47. 6. *piba....sómam indra vṛtrahâ.*

Parfois même Indra est appelé le meurtrier par excellence de Vṛtra. C'est le cas, par exemple, au vers VIII. 89. 1, où nous lisons non plus *vṛtrahán*, mais *vṛtrahántamaḥ*.

Indra dirige aussi ses coups contre *áhi*, le serpent, et le tue :

VI. 30. 4. *indra ..... áhann áhim.*

D'où son épithète d'*ahihán*, « *meurtrier du serpent* », presque aussi fréquente que celle de *vṛtrahán*.

Cf. II. 13. 5. ... *ahihan...*
II. 19. 3. *indrah..... ahihâ.*

Si le plus souvent Indra lance le vajra contre Vṛtra et contre le serpent, il n'épargne pas pour cela les autres démons. Il poursuit avec acharnement les Dasyus ou les Dâsas, ces démons qui *lient*.

Il les empêche d'user de leur force :

VIII. 40. 6. *ójo dāsásya dambhaya.*
« Retiens la force du Dâsa ! »

Il diminue leur activité :

III. 49. 2. *aminād áyur dásyoḥ.*
« Il a diminué l'activité du Dasyu. »

Il les renverse :

I. 101. 5. *indro yó dásyūn... avâtirat.*
« Indra qui a renversé les Dasyus.... »

Ou leur abat la tête :

II. 20. 6. *indraḥ.... áva..... çiro bharad dāsásya.*
« Indra a abattu la tête du Dâsa. »

En définitive, les Dasyus n'ont pas d'autre sort que Vṛtra ou Ahi. Indra les tue : *áhann indraḥ.... dásyūn* (IV. 28. 3) et mérite ainsi l'épithète de meurtrier des Dasyus ou des Dâsas :

II. 12. 10. *dásyor hantá.... indraḥ.*

D'autres espèces de démons tombent encore sous les coups du dieu Indra. Il *retient* les Paṇis, dont la fonction est de *retenir* la libation et d'entraver son développement :

VI. 44. 22. *paṇim astabhāyat.*
« Il a retenu le Paṇi. »

Il met également à mort les Rakṣas, ces autres démons *reteneurs*, frères des Paṇis :

I. 129. 11. *hantá..... rakṣásaḥ.*

Enfin, et d'une façon générale, il tue tout ce qui est mauvais ; *hantá pāpásya* (I. 129. 11) ; il est victorieux de tout ce qui détruit : *arçasānásya sāhván* (II. 20. 6.).

2. — *Indra et les vaches.* — Les démons sont vaincus et anéantis. Maintenant les libations sont libres et le feu peut les enflam-

mer. Aussi dira-t-on métaphoriquement qu'Indra s'empare des vaches. C'est le mythe de « la conquête des vaches », l'un des plus célèbres de la légende du dieu.

A toutes les épithètes que nous venons de signaler comme appartenant à Indra, il faut en ajouter une nouvelle, celle de *gojit*, « *vainqueur des vaches* » (II. 21. 1). Dans l'espèce de lutte imaginaire qu'il soutient, en effet, pour la conquête des vaches-libations, Indra est toujours victorieux ; de son vajra il perce ses adversaires :

I. 32. 12. *ájayo gâḥ.*
« Tu as vaincu les vaches. »

Cf. IV. 17. 11. *indro gâ ajayat.*
VI. 35. 2. *gâ ádhi jayāsi... indra.*

Il lui est possible alors de s'emparer d'elles, d'en faire la conquête :

III. 34. 9. *sasāna... gâm.*
« Il a conquis la vache. »

Il les a en sa possession. Il va enfin les faire tenir debout, les dresser, c'est-à-dire les transformer en flammes :

I. 174. 4. *yád yudhâ gâs tiṣṭhat.*
« Lorsque, au moyen du combat, il fait tenir les vaches debout. »

Tel est, dans ses grandes lignes, le mythe de la conquête des vaches dont nous allons trouver une variante connue sous le nom de « la conquête des eaux ».

3. — *Indra et les eaux.* — Les eaux, *âpas*, sont une autre dénomination métaphorique des libations. Aussi Indra, vainqueur des vaches, est-il de même « *vainqueur des eaux* », *abjit* (II. 21. 1). Il les vainc, en effet, *jáyann apâḥ* (V. 31. 6), et en fait la conquête, *sánad apâḥ* (I. 100. 18).

Comme il perçait les vaches, il perce l'enveloppe des eaux et fait couler celles-ci : *apâḥ... sṛjat* (I. 55. 6) ; — *apâḥ... asṛjat* (III. 31. 16) ; — *indra... árṣantv âpaḥ* (III. 30. 9.).

Ou bien il les met en mouvement : *tvám.... indra ṛṇór apáḥ* (I. 174. 9) et les rend libres : *riṇánn apáḥ* (II. 22.4).

De la même façon, il rend libres les chemins des rivières, *dhautīnám..... áriṇak patháḥ* (II. 13. 5), et les fleuves, *sindhum ariṇāt.* (II. 15. 6).

Au vers III. 32. 5, Indra fait couler les flots en même temps que les eaux : *indra apó árṇā sisarṣi.* (Cf. I. 174. 4 : *sṛjád árṇānsy áva.*) C'est naturellement vers la mer qu'il les dirige : *árṇó 'vāsṛjo apó áchā samudrám* (VI. 30. 4.).

Ces flots des libations, Indra les *traverse*, c'est-à-dire les pénètre de son vajra et s'élève, plein d'éclat, au-dessus d'eux :

X. 49. 9. *ahám árṇānsi vi tirāmi sukrátur yudhā.*
« Moi, le bien puissant, je traverse les flots au moyen du combat. »

4. — *Indra et le soleil.* — Les vaches et les eaux, c'est-à-dire les libations, ont été conquises par Indra. Mais celui-ci, étant le feu du sacrifice, allume les oblations et les transforme en flammes brillantes. Cette opération, décrite comme toujours à l'aide d'expressions figurées et métaphoriques, donna lieu à de nouveaux mythes.

Ainsi, d'après le vers II. 13. 5, Indra est censé « avoir édifié la terre pour qu'elle voie le ciel [1] », *ádhākṛṇoḥ pṛthivīm saṃdṛçe divé* ; ou bien, « il met en mouvement à la fois le ciel et la création [2] », *dyám..... rejayat prá bhūma* (IV. 22. 3).

Dans cet ordre d'idées cependant, les rapports d'Indra avec le soleil sont les plus significatifs et les plus intéressants. Le soleil, *sūrya*, désigne par comparaison les flammes du sacrifice. Aussi Indra l'édifie-t-il, en conquérant les vaches ou les

[1] C'est-à-dire qu'il a transformé la terre-libation en flammes brillantes comparées au ciel.

[2] Il agite ses flammes qui, d'une part, sont comparées au ciel, et, d'autre part, sont produites, créées par la libation.

eaux : *sûryaṃ kṛṇuhi.... indra.* (VI. 17. 3). Il le fait se développer, « il lui ouvre la voie », comme il est dit au vers X. 111. 3 : *indraḥ... pathikṛt sûryāya.* Cette voie, c'est la route du ciel, où Indra « fait monter » le soleil : *indraḥ.... â sûryaṃ rohayad divi* (I. 7. 3).

Une fois au ciel, le soleil brille grâce encore à Indra, *indraḥ sûryam arócayat* (VIII. 3. 6), qui l'y soutient : *sûryam ... divi .... ádhārayaḥ* (VIII. 12. 30).

Tous ces passages montrent qu'Indra est plus fort que le soleil ; il l'emporte sur lui : *indraḥ sûryam â devó riṇak* (II. 19. 5) et il en fait même la conquête : *sûryaṃ sasānéndraḥ* (III. 34. 9) (Cf. I. 100. 18 : *sánat sûryam).*

Indra et les dieux.

La conquête du soleil par Indra nous conduit dans les demeures célestes. Quelles y sont les relations du dieu guerrier avec les autres divinités[1] ?

Indra environne les dieux, *devó devân.... paryábhūšat* (II. 12. 1). Ceux-ci sont tous en lui, *devā bhávatha víçva índre* (III. 54. 17) ; ou bien ils l'enveloppent à leur tour, *tvâm indra.... víçve devâsaḥ... vṛṇate* (IV. 19. 1), le baignent ou lui font goûter l'ivresse, *índraṃ devàsaḥ.... amadann ánu* (I. 102. 1), et le favorisent, lui versent le régal, *tvâṃ devâḥ.... āvišuḥ* (I. 11. 5.).

Indra accepte avec joie de telles faveurs. Grâce aux dieux et avec leur aide, il boit le soma, *pāhi sómaṃ índra devébhiḥ* (III. 47. 3) ; il boit même pour eux, *papānó devébhyaḥ* (VI. 44. 7.).

Ce n'est pas tout. Nous avons vu les dieux engendrer Indra. Ils s'intéressent aussi à sa croissance, à son développement. Ils lui

[1] D'une façon générale, ces relations sont les mêmes que celles d'Agni avec les autres dieux. Cela va de soi, puisque Indra et Agni sont en réalité un seul et même objet : le feu sacré.

versent la vie, ils établissent pour lui « tout l'animé » : *túbhyam ánu indra satrāsuryàṃ devébhir dhāyi viçvam* (VI. 20. 2) ; ils lui donnent la force : *tásmai tavasyàm ánu dāyi satrêndrāya devébhiḥ* (II. 20. 8) ; ils le font s'avancer plein d'éclat : *rivice rócamānaḥ prá devébhiḥ* (III. 46. 3).

Les dieux, en effet, ont tout intérêt à ce qu'Indra soit puissant et fort. D'eux il détourne les ennemis : *hi ṣmā yájaty áva dviṣo devánām áva dviṣaḥ* (I. 133. 7). Il lutte aussi pour eux, et comme il est victorieux dans tous les combats, il leur fait l'espace libre : *yudhā́ devébhyo várivaç cakartha* (VII. 98. 3) (Cf. III. 34. 7 : *yudhéndraḥ... várivaç cakāra devébhyaḥ*.)

Jusqu'ici nous avons parlé des rapports généraux d'Indra avec les dieux. Signalons encore ses relations particulières avec quelques-uns d'entre eux.

Nous avons vu au chapitre précédent combien Indra était étroitement lié avec Agni. Il l'est de même avec les Maruts. Ceux-ci font chanter pour lui le réconfort : *bṛhád índrāya gāyata márutaḥ* (VIII. 89. 1). Avec Varuṇa, il vient au combustible : *devā gáchathaḥ..... adhvarám* (VII. 82. 7.) et il répand la richesse : *indrāvaruṇā... pṛṅktáṃ rayim* (VI. 68. 8). Les Ṛbhus étendent pour lui les étables : *imā́ni túbhyam svásarāṇi yemire* (III. 60.6.) S'il est victorieux enfin, c'est un peu grâce au concours de Bṛhaspati : *bṛhaspátinā.... índraḥ sasāhe* (VIII. 96. 15).

Indra et les hommes.

Un dieu aussi puissant qu'Indra mérite certes d'être invoqué et imploré. Les hommes demandent sa protection ; ils iraient jusqu'à se donner à lui : *syā́ma té..... indra* (II. 11. 13.). Indra n'est-il pas d'ailleurs le maître de leurs demeures ? *indra... viçpate* (III. 40. 3), et ne peut-il pas, s'il le veut, s'emparer d'eux ? *tvám... indra.... vṛkṣā́ nṛn* (I. 174. 1).

Ce que les hommes réclament surtout d'Indra, ce sont des bois-

sons : *indra.... deva... vidyâmesâm* (I. 169.8) et des richesses, *indra.... devāsmé rayiṃ râsi* (II. 11. 13). Le dieu leur accorde les unes et les autres, particulièrement les richesses : *indraḥ.... â... rayim... bhârat.* (II. 19. 5.). Il les délivre aussi de leurs ennemis, *pāhí na indra.... sridhâḥ* (I. 129. 11) et ne dédaigne même pas de les célébrer, *tvâm... prá çaṅsiṣo devâḥ... mártyam* (I. 84. 19).

On voit combien, dans tous ses détails, le mythe d'Indra se rapproche de celui d'Agni. Plus d'une fois, même, les formules sont identiques et les deux légendes se confondent. Il n'y a rien là, on le sait, qui doive nous étonner, puisque Indra c'est Agni sous un autre nom, et que tous deux sont, objectivement, le feu du sacrifice.

CHAPITRE IV

SOMA

La signification de Soma.

Les hymnes du Rig-Véda décrivent les rapports réciproques d'Agni et de Soma. Le soma est l'élément liquide du sacrifice, l'offrande. Il fut divinisé au même titre que l'élément igné et dans les mêmes conditions, c'est-à-dire en vertu de l'influence verbale. Aussi toute tentative consistant à identifier Soma avec un élément quelconque de l'univers, un astre, par exemple, doit-elle demeurer vaine. Le naturalisme, pas plus qu'il n'explique la signification d'Agni ou d'Indra, ne rend compte du caractère du dieu Soma.

A plusieurs reprises cependant on a voulu identifier Soma avec la lune. Bergaigne déjà semblait de cet avis, quoiqu'il ne se prononçât pas d'une façon catégorique et définitive à ce sujet, et qu'il exprimât les réserves suivantes : « En contestant, disait-il, « que le nom de Soma soit déjà dans le Rig-Véda un nom vul- « gaire de la lune, je n'entends pas nier que Soma ne soit « quelquefois déjà identifié à cet astre[1]. »

L'hypothèse que Bergaigne soutenait, on le voit, avec quelque timidité, a été reprise par M. Hillebrandt. Pour M. Hillebrandt,

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, I, 158.

Soma doit être franchement identifié avec la lune. Il en est ainsi, du moins, de la forme céleste de Soma. Car il convient, selon cet auteur, de distinguer deux sortes de Soma, ou mieux deux aspects de Soma :

1° Le Soma céleste, nourriture des dieux, qui se confond avec la lune;

2° Le Soma terrestre, image du précédent, qui sert à l'accomplissement du sacrifice.

Le dieu Soma, pour M. Hillebrandt, c'est le dieu de la lune. « Le neuvième chant du Rig-Véda, dit-il, où il s'agit du Soma « pavamâna, est consacré à la glorification du dieu de la lune; « chacun des hymnes qu'il contient n'a pas d'autre objet. C'est le « livre des chants de la lune [1]. »

Les mêmes causes, qui déjà avaient poussé Bergaigne à voir dans Agni le soleil ou l'éclair, ont amené, nous semble-t-il, M. Hillebrandt à identifier Soma avec la lune. Il a été dupe des passages védiques où, en vertu d'une comparaison implicite, le nom de la lune est substitué à celui du soma. Ainsi, au vers I. 105. 1, on lit :

candrámā apsv àntár â supárṇó dhāvate divi.

« La lune (qui est) dans les eaux, vole, oiseau dans le ciel. »

Est-ce à dire qu'il s'agisse de l'astre lunaire? Nullement. Nous sommes ici en présence d'une comparaison implicite du soma avec la lune. En réalité, il est question du soma qui, d'abord liquide et enfermé au sein des eaux de la libation, s'enflamme ensuite, devient brillant comme la lune, et agile comme un oiseau qui vole dans les airs. Sans doute, on pourrait nous contester que nous avons affaire à une substitution verbale. Mais cette comparaison implicite s'explique par une autre comparaison, explicite cette fois, et qui vraisemblablement lui a donné naissance; car d'après le

[1] Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 274.

vers VIII. 82. 8, nous voyons que le soma est, non pas la lune, mais *comme* la lune :

yó apsú candrámā iva sómaḥ.
« Le Soma qui (est) comme la lune dans les eaux. »

S'il est impossible d'identifier Soma avec la lune[1], qu'est-ce donc que le dieu Soma ?

Le soma, nous le savons déjà[2], c'est la libation, c'est l'offrande du sacrifice. Telle est du moins sa signification objective d'après les hymnes du Rig-Véda.

Très souvent, en effet, le soma est représenté comme liquide. Le vers IX. 108. 8. l'appelle le liquide *aux mille courants*, *sahásradhāra ;* de même le vers IX. 80. 4. Ailleurs, on le qualifie de *liquoreux*, *matsará* (IX. 107. 23.)

Le soma est aussi par excellence *ce qui coule ;* et l'épithète de *sutá*, *coulé*, est peut-être celle qui le plus fréquemment est jointe à son nom :

Cf. IX. 105. 3. *ayám... sutáḥ.*
IX. 3. 9. *eṣáḥ.... sutáḥ.*
IX. 28. 2. *eṣáḥ.... sómaḥ.... sutáḥ.*
IX. 42. 2. *eṣáḥ.... sutáḥ.*
IX. 99. 7. *sáḥ.... sutáḥ.*
IX. 103. 6. ..... *sutáḥ.*

Le soma « coule », *arṣati* (IX. 3. 9) ou bien « a coulé », *akṣarat* (IX. 28. 2). Il coule « au moyen de toutes les plantes », *prá syandasva sóma viçvebhir aṅçúbhiḥ* (IX. 67. 28) ou encore « au moyen des pierres », *grávabhiḥ sutáḥ* (IX. 80. 4.).

N'est-ce pas aussi parce qu'il est liquide que le soma « se gonfle », *prá pyāyasva* (IX. 67. 28) ; qu'il « se gonfle de lait », *páyaḥ*...

[1] Pour plus de détails, voir première partie, ch. VII : Critique des interprétations naturalistes.
[2] Voir première partie, ch. VIII.

pīpáyat (IX. 6. 7.) et qu'il « s'accroît grâce au lait[1] », *payovṛdhaḥ* (IX. 108. 8.) ?

Ainsi, d'après le Rig-Véda, le soma c'est la libation. Qu'est-ce alors que le dieu Soma sinon le dieu de l'offrande ? C'est, dirions-nous avec M. Oldenberg, s'il considérait le soma comme inflammable, « le dieu des plantes au pouvoir magique et de la boisson « qu'elles fournissent[2] ».

Soma dieu de l'offrande

Soma, dieu de l'offrande, entre immédiatement en rapports avec les autres dieux. Il se donne à eux ; il devient leur boisson : les flammes, en effet, boivent la libation et s'en nourrissent.

Ce mythe de Soma boisson des dieux est en germe dans les hymnes. « Tous les dieux, est il dit au vers IX. 109. 15, boivent ce (soma) coulé » :

pibanty asya viçve devâsaḥ.... sutásya.

Ou bien tous les dieux « obtiennent la boisson de soma » :

IX. 18. 3. *táva viçve.... devâsaḥ pītim āçata.*

Le soma est même une boisson exclusivement destinée aux dieux ; ceux-ci, d'après le vers IX. 78. 4, l'ont faite pour eux :

sómaḥ... pavate... yáṃ devâsaç cakriré pītáye.
« Il s'enflamme, le soma que les dieux ont fait pour (leur) boisson. »

C'est que le soma constitue, entre toutes, la boisson qui leur est agréable :

IX. 85. 2. *devânām ási hi priyó mádaḥ.*
« Tu es certes l'agréable boisson des dieux. »

[1] Le *lait* est un des noms métaphoriques du soma lui-même. Donc le soma « se gonfle » et « s'accroît » par lui-même.
[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 612.

Cf. IX. 108. 8 ....*priyáṃ deváya.*

On s'explique que le soma soit le breuvage exclusif des dieux : il est au plus haut degré « pourvu de la chose douce », *mádhumattama :*

Cf. IX. 62. 21. *sómam.... á sṛjátā mádhumattamam.*
IX. 80. 4. *tvā devébhyo mádhumattamam.... soma.*
IX. 100. 6. *soma..... mádhumattamaḥ.*
IX. 105. 3. *ayáṃ devébhyo mádhumattamaḥ sutáḥ.*
IX. 106. 6. *devébhyo mádhumattamaḥ.*

Puisque le soma est agréable aux dieux, il est naturel qu'on le fasse couler, *sómam.... á sṛjátā mádhumattamaṃ devébhyaḥ* (IX. 62. 21) et qu'on le répande pour eux, pour Indra en particulier, *indrāya soma..... pári ṣicyase* (IX. 98. 10).

Mais Soma ne sert pas seulement de boisson aux dieux. Pour eux encore il soutient la mer[1], *tváṃ samudrám.... vi dhārayo devébhyaḥ soma* (IX. 107. 23) et il enflamme la bonne chose, *pávasva devébhyaḥ soma.... çám* (IX. 109. 5). — *pávasva soma çám* (IX. 11. 7).

Il fait plus, enfin, que d'enflammer la bonne chose; il s'enflamme lui-même en faveur des dieux :

Cf. IX. 23. 6. *soma pavase devébhyaḥ.*
IX. 25. 1. *pávasva.... devébhyaḥ.*
IX. 86. 30. *devébhyaḥ soma pavamāna.*
IX. 100. 6. *pávasva.... soma... devébhyaḥ.*

Soma dieu igné.

Le soma s'allume ; il devient igné et brillant. Alors sa nature se transforme ; il cesse d'être le dieu de l'offrande et prend place à

[1] Le soma est censé porter dans les flammes la mer-libation (dénomination métaphorique du soma lui même).

côté des divinités telles qu'Indra ou Agni. Il est Soma pavamâna, le vrai dieu Soma, habitant du ciel.

Ainsi la simple opération qui consiste à allumer la libation suffit à effectuer ce changement dans le caractère de soma. En s'enflammant, Soma devient dieu ; c'est ce que constate le vers IX. 6. 7 :

deváḥ..... pavate sutáḥ.

« Grâce à ton éclat, dit un autre vers, te voici dieu autour des dieux, ô Soma pavamâna ! »

IX. 65. 2. *pávamāna rucā-rucā devó devébhyas pári.*

C'est un dieu « lumineux », *indu* :

Cf. IX. 23. 6. *soma.... indo.*
IX. 109. 12. *sómam.... indum.*

« doré » ou « couleur de feu », *hári* :

Cf. IX. 25. 1. .... *háre.....*
IX. 109. 12. *hárim.... sómam.*
IX. 109. 21. *tvā.... hárim.*

« éclatant » enfin, ou « rayonnant », *çukrá* :

IX. 109. 5. *çukráḥ..... soma.*

C'est aussi un dieu « fort », *deva soma.... sahasāvan* (I. 91. 23), comparable à un « taureau », *vṛšabhám* (IX. 108. 8), et « plein d'activité », *vicaršaṇiḥ.... soma* (IX. 11. 7).

De plus, en tant que divinité lumineuse, et pour entretenir son éclat, il désire le breuvage fortifiant, *vājayúḥ* (IX. 103. 6) ; il s'approche des eaux et les enveloppe, *tvā.... apó vásānaṃ hárim* (IX. 109. 21). Ce breuvage fortifiant qu'il désire, il le conquiert bien vite, *indo vājaṃ sišāsasi* (IX. 23. 6) ; avec son aide, il établit les choses désirables, *soma..... anukāmakṛt* (IX. 11. 7), il enflamme le beau chant, la pluie et le don, *ā pavamāna sušṭutiṃ vṛšṭim.... dúvaḥ.... pavasva* (IX. 65. 3) ; comme Indra, il devient un dieu victorieux, *sāhvân indo* (IX. 105. 6).

Doué de tels attributs, pourvu de qualités absolument semblables

à celles que possèdent les autres dieux, Soma, comme eux, entre en relations avec les hommes [1].

D'eux il écarte les obstacles, *áṅho yuyodhi naḥ* (IX. 104. 6); il anéantit les mille ennemis qui les environnent, ce qui lui vaut l'épithète de *sahasrajit* (IX. 78. 4 ; IX. 80. 4 ; etc.).

Il connaît à merveille les chemins et les indique aux mortels, *asmábhyaṃ gātuvittamaḥ* (IX. 106. 6). Pour eux encore, il fait la conquête de la richesse, *deva soma rāyó bhāgám.... abhi yudhya* (I. 91. 23). L'homme enfin, que le dieu Soma favorise de son amitié, n'a pas d'autre compagnie que celle des sages :

I. 91. 14. *yáḥ soma sakhyé táva rāráṇad deva mártyaḥ*
tám.... sacate kaviḥ.

[1] Les relations du dieu Soma avec les hommes ne sont autre chose que les rapports du soma pavamâna avec le soma liquide et inerte. Nous savons, en effet, que la libation est métaphoriquement désignée par les termes de *márta*, *nṛ*, *etc.*

CHAPITRE V

PÛŠAN

La signification de Pûšan.

De Soma il faut rapprocher Pûšan. Les deux divinités ne diffèrent que par le nom; elles sont identiques par leurs caractères et par leur nature.

Le mot *pušán* dérive du radical *puš* qui signifie *nourrir, accroître. Pūšán* est donc *celui qui nourrit, fait croître, fait grandir*[1], etc., en un mot *le nourricier*. On devine ici une nouvelle dénomination de la libation. Car quel est le principe du développement du sacrifice, de la production et de la manifestation des flammes, sinon la libation?

Le dieu Pûšan se confond donc, dans sa signification objective, avec le dieu Soma. C'est pourquoi nous les voyons souvent, dans les hymnes védiques, identifiés l'un avec l'autre[2]. Au moment où la signification concrète du Rig-Véda fut oubliée, seules des formules verbales furent cause de la différenciation de leurs mythes. Encore ceux-ci ont-ils, on le conçoit aisément, une évolution parallèle rappelant l'identité primitive des dieux dont ils retracent la légende.

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, III, 40.

[2] « Les Ṛšis, dit Bergaigne, ont effectivement identifié Pûšan à Soma. » (*La Religion védique*, II, 420.)

Puisque Pûšan désigne, au début, l'élément liquide du sacrifice, il va sans dire que toute interprétation naturaliste de ce dieu manque de fondement. Pas plus que son synonyme Soma, Pûšan ne personnifie un phénomène ou un être naturel. Tous les commentateurs du Rig-Véda l'ont constaté. Nous en donnons pour preuves les opinions de Bergaigne et de M. Oldenberg.

« Non seulement l'interprétation solaire, dit Bergaigne, mais « toute interprétation purement naturaliste du personnage de « Pûšan est insuffisante[1]. » Et M. Oldenberg : « Tous les carac- « tères de Pûšan étant rassemblés, nous trouverons difficilement « de quoi voir dans ce dieu la personnification de quelque être « naturel[2]. »

Le mythe de Pûšan se rapproche de celui de Soma presque jusqu'à l'identification. Il convient donc d'en rendre compte suivant la méthode à laquelle nous avons eu recours pour exposer la légende de Soma. En d'autres termes, nous considérerons Pûšan sous son double aspect de dieu de l'offrande et de dieu igné.

Pûšan dieu de l'offrande.

Pûšan personnifie d'abord la libation nourricière du sacrifice. Ce rôle lui vaut l'épithète de « fort », *tavás* (VI. 58. 4), et le fait comparer à un taureau, *úṣṭra* (I. 138. 2 : *pûšan.... úṣṭro ná)*. Il nourrit, en effet, et fortifie les flammes[3].

Mais la libation est souvent représentée dans les hymnes comme enfermée dans une enveloppe imaginaire. Pûšan, dans sa toute première forme, sera donc considéré comme enveloppé. Nous lisons en effet au vers X. 5. 5 :

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 425.

[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 232.

[3] Les mêmes épithètes peuvent aussi convenir à Pûšan dieu igné : en tant qu'enflammé, il a la force de pénétrer la libation et de l'établir. C'est ainsi d'ailleurs qu'au chapitre précédent nous avons interprété la « force » de Soma pavamâna.

purājâ.... vavrim avidat pūsaṇásya.

« Celui qui est né en avant a trouvé l'enveloppe de Pûšan. »

Celui qui est *né en avant*, c'est le feu qui dresse ses flammes. Il perce l'enveloppe de Pûšan et met celui-ci en liberté. Alors la libation va nourrir les flammes ; Pûšan va « être apporté dans le char », est-il dit métaphoriquement :

VI. 55. 6. *âjâsaḥ pūšáṇaṃ ráthe.....*
deváṃ vahantu bibhrataḥ.

« Que les boucs, (ses) porteurs, portent le dieu Pûšan dans le char. »

Ces boucs qui portent Pûšan, *ajâḥ.... váhnayaḥ* (VI. 57. 3), les boucs de son char, *te ráthasya pūšann ajâḥ* (X. 26. 8), les boucs enfin qui lui servent de chevaux, *ajâçvaḥ.... pūšâ* (VI. 58. 2), quels sont-ils ? C'est Pûšan lui-même sous un autre nom. Pûšan, la libation, porte ou mieux supporte les flammes du sacrifice ; il en est de même des boucs-somas. C'est donc en vertu d'un dédoublement verbal que les boucs sont représentés comme portant Pûšan dans le char des flammes.

Une autre manière de dire que la libation nourrit le sacrifice consiste à montrer Pûšan donnant des biens : *devó dadātu..... vāmáṃ pušâ* (IV. 30. 24). Pûšan, en effet, n'apporte-t-il pas aux flammes brillantes les offrandes liquides dont il est rempli ?

Pûšan a donné ses biens aux dieux. Ceux-ci en conséquence sont pourvus des dons de Pûšan, *dévāsaḥ pûšarātayaḥ* (I. 23. 8).

En échange d'une telle libéralité, ils donnent à leur tour Pûšan au soleil, *devâso ádaduḥ sûryāyai* (VI. 58. 4), ou bien ils l'édifient, *kṛṇudhvam... pūšáṇam* (I. 186. 10).

Voilà donc Pûšan devenu dieu igné. Il a été donné au soleil, il a été édifié, autrement dit il a été transformé en flammes brillantes. Comme Soma, il a dépouillé sa première forme. Il cesse d'être le dieu de l'offrande ; il est maintenant le dieu véritable, plein de splendeur et d'éclat.

Pûšan dieu igné.

La transformation qui s'accomplit en lui vaut à Pûšan une dénomination nouvelle. Il est « le fils de la délivrance », *vimúco nāpát*. (Cf. I. 42. 1 ; VI. 55. 1).

Que signifie cette expression ? « Le fils de la délivrance », dit Bergaigne, « est celui pour qui la naissance est une délivrance, qui « naît par une délivrance[1] ».

N'avons nous pas vu tout à l'heure, en effet, Pûšan dieu de l'offrande enfermé dans une enveloppe ? Les dieux percent cette enveloppe et délivrent Pûšan, qui peut alors prendre place parmi eux : il est donc bien « le fils de l'acte qui délivre », car cet acte lui permet de prendre son essor, d'atteindre à son complet développement.

Le mythe de « la délivrance » n'est pas d'ailleurs le seul qui expose la naissance de Pûšan dieu igné.

Pûšan naît aussi de « la chose forte » *tuvijātá* (I. 138. 1), c'est-à-dire du soma, ou de lui-même en tant que dieu de l'offrande. Il naît encore « dans le chemin antérieur des chemins, dans le chemin antérieur du ciel, dans le chemin antérieur de la terre », *prápathe pathâm ajaniṣṭa pūṣâ prápathe diváḥ prápathe pṛthivyâḥ* (X. 17. 6) ; car, une fois développé, Pûšan s'identifie aux flammes, ou, en termes métaphoriques, à la traînée lumineuse qui unit le ciel à la terre.

Quand il a grandi, quand il est devenu tout à fait igné, Pûšan élève son « aiguillon », *áṣṭrā*, c'est-à-dire sa flamme pointue : *áṣṭrām pūṣâ.... udvárīvṛjat* (VI. 58. 2). Il marche en avant : *sáksvā deva prá ṇas puráḥ* (I. 42. 1) ; il est le maître des chemins : *pathas pate... pūṣan* (VI. 53. 1).

Il est aussi le maître du bétail auquel la libation est implicitement comparée : *paçupâḥ... pūṣâ* (VI. 58. 2).

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 423.

Les flammes qui le constituent peuvent être, dans une gracieuse comparaison, assimilées à des navires d'or qui voguent sur la mer des libations :

VI. 58. 3. *yâs te pūsan nâvo antáḥ samudré hiraṇyáyīḥ.... cáranti.*

Pûšan enfin mange de l'orge[1], *karambhâd* (VI. 56. 1); il regarde les êtres, *pūšâ....saṃcákšāṇo bhúvanā* (VI. 58. 2); et, lorsque les hommes chantent ses louanges, *iyám te pūšan.... sušṭutir deva* (III. 62. 7), il les délivre des obstacles qui les environnent, *pūšan.... tira vy áṅhaḥ* (I. 42. 1).

Tous ces caractères du dieu Pûšan n'eurent pas la même destinée. La légende brâhmanique le considéra surtout comme le dieu à l'aiguillon, dirigeant les troupeaux dont il est le maître. On vit aussi en lui le protecteur des chemins et le dieu tutélaire du commerce et de la navigation. Il devint en quelque sorte l'Hermès des Hindous.

[1] Autre nom métaphorique de la libation.

CHAPITRE VI

SAVITAR

Le caractère de Savitar.

« Son nom exprime sa nature », dit M. Oldenberg en parlant du dieu Savitar[1]. Rien n'est plus vrai. Le mot *savitár* signifie *celui qui met en mouvement*, *qui fait couler*, et le dieu Savitar est par excellence celui qui met en mouvement les oblations, les verse, les répand, les fait couler et finalement les enflamme.

Savitár provient évidemment du radical *sū* ou *su*; mais duquel? car on distingue trois radicaux *sū* ou *su*, à savoir :

sū = *mettre en mouvement, vivifier ;*
sū = *enfanter ;*
su = *faire couler.*

Bergaigne explique l'étymologie de *savitár* par le radical *sū*, « *enfanter* », et il doute que *sū*, « *mettre en mouvement, vivifier* », « ait servi de point de départ au mythe de Savitar[2] ». Grassmann au contraire fait dériver le mot *savitár* de *sū*, « *mettre en mouvement, vivifier*[3] ».

A notre avis, il y a une liaison très étroite entre ces trois radicaux. Le sens en est presque le même et se ramène à l'idée de

[1] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 64.
[2] Bergaigne, *la Religion védique*, III, 41, 42.
[3] Grassmann, *Wört. z. R. V.* au mot *Savitṛ*.

mettre en mouvement, *mettre en activité*, *produire*. Quant aux différentes formes, elles sont si voisines l'une de l'autre qu'on peut les considérer comme identiques.

Disons donc que *savitár* provient de *sū*, « *mettre en mouvement* ».

Ce mot est dans le Rig-Véda une épithète du feu, ou un substantif désignant le feu du sacrifice. Le feu, en effet, met en mouvement les oblations ; il les répand, les fait couler et les transforme en flammes.

La nature et le caractère de Savitar sont donc analogues à la nature et au caractère d'Agni. Savitar, comme Indra, est une dénomination d'Agni, et sous ce nom il s'agit du feu sacré.

Toutes les tentatives d'interprétation naturaliste du dieu Savitar sont par là condamnées à rester infructueuses.

Sans doute Bergaigne prétendait que « le personnage de Savitar est dans un rapport particulièrement étroit avec les phénomènes solaires[1] », et M. Oldenberg est à près peu du même avis : « Savitar, dit-il, est en relation étroite avec le soleil, et on « est tenté de lui accorder les attributs d'un dieu solaire. »

Pourtant M. Oldenberg est obligé de reconnaître que seule l'idée de cause active rapproche Savitar du soleil : « Ce qu'il y a d'essen- « tiel dans la conceptiou de Savitar, ce n'est pas la représentation « du soleil en général, ni dans un sens déterminé, en tant que le « soleil est source de vie et de mouvement ; ce qu'il y a d'essen- « tiel, c'est l'idée abstraite d'une cause de vie et d'action[2]. »

En réalité, pas plus qu'Agni ne représente le soleil, pas plus Savitar ne s'identifie avec cet astre. Savitar est ce qu'indique l'étymologie de son nom. C'est Agni sous une autre appellation. C'est « le feu qui fait couler les oblations », et qui les met en mouvement dans ses flammes.

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, III, 38.
[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 64-65.

Les attributs de Savitar.

Tous les attributs du dieu Savitar confirment d'ailleurs cette interprétation.

Il est par excellence le dieu qui sacrifie, c'est-à-dire qui verse et fait croître les oblations ; c'est pourquoi l'épithète de *yajatá* lui est très fréquemment donnée :

Cf. I. 35. 3. *yâti deváḥ... yâti... yajatáḥ... yâti savitâ.*
VI. 50. 8. *deváḥ savitâ.... yajató jagamyāt.*
VI. 71. 4. *śyá deváḥ savitâ....yajatáḥ.*

De « l'œuvre », autrement dit du sacrifice, il est aussi « l'unique connaisseur », *vayunāvid ékaḥ* (V. 81. 1).

D'autre part, toutes les formules qui contribuent à la personnification de Savitar rappellent, sans méprise possible, son origine ignée.

Il a des bras qu'il étend :

II. 38. 2. *prá bāhávā..... sisarti.*
IV. 53. 3. *prá bāhû asrāk savitâ.*

Ce sont même des bras d'or :

VI. 71. 1. *úd u śyá deváḥ savitâ hiraṇyáyā bāhû ayaṅsta.*

Il a aussi de belles mains :

III. 33. 6. *savitâ supāṇíḥ.*
VII. 45. 4. *savitâram.... supāṇím.*

Ce sont, comme ses bras, des mains d'or :

I. 35. 10. *híraṇyahastaḥ.*
III. 54. 11. *hiraṇyapāṇíḥ savitâ.*
VI 50. 8. *deváḥ savitâ.... hiraṇyapāṇiḥ.*
VI. 71. 4. *śyá deváḥ savitâ... hiraṇyapāṇiḥ.*

et il les arrose de beurre :

VI. 71. 1. *ghṛténa pāṇi abhi prusṇute.*

Certes il est facile de reconnaître dans ces bras et ces mains d'or les flammes du sacrifice. Et qu'est-ce que ce beurre dont Savitar arrose ses mains, sinon la libation ?

La flamme peut encore être comparée à une langue qui lèche l'oblation. Aussi Savitar possède-t-il une belle langue :

III. 54. 11. *savitá sujihváḥ.*
VII. 45. 4. *savitáraṃ sujihvám.*

une langue d'or :

VI. 71. 3. *híraṇyajihvaḥ.*

qu'il plonge dans la chose agréable, comme, tout à l'heure, de beurre il arrosait ses mains :

VI. 71. 4. *mandrájihvaḥ.*

Les flammes enfin constituent le char d'or sur lequel s'avance le dieu :

I. 35. 2. *hiraṇyáyena savitá ráthenā devó yāti.*

Il y a encore une épithète que les hymnes accordent d'une façon toute particulière à Savitar et que nous devons signaler ; c'est l'épithète de *bhága*, « *qui participe à, participant à* » :

Cf. IV. 55. 10. *savitá bhágaḥ.*
V. 42. 5. *devó bhágaḥ savitá.*
V. 48. 5. *bhágaḥ savitá.*
V. 82. 3. *savitá bhágaḥ.*
VI. 50. 13. *deváḥ savitá bhágaḥ.*
X. 92. 4. *bhá gaḥ savitá.*

Savitar est ainsi appelé parce qu'il prend sa part de la richesse, comme il est dit au vers V. 42. 5 :

devó bhágaḥ savitá rāyó áṅçaḥ.

et la *richesse*, nous le savons, c'est, parmi tant d'autres, un nom métaphorique de la libation.

Le mythe de Savitar.

Aussi bien que l'examen de ses attributs, l'étude du mythe de Savitar va nous faire saisir les rapports du dieu avec la libation et nous montrer une fois de plus que Savitar n'est autre qu'Agni faisant couler l'oblation.

Comme Agni, en effet, Savitar est « fils des eaux », *apâṃ nápāt* :

Cf. I. 22. 6. *apâṃ nápātam..... savitâram úpa stuhi.*
VI. 50. 13. *deváḥ savitá ... apâṃ nápāt.*
X. 149. 2. *apâṃ nápāt savitâ.*

Savitar se souvient de sa naissance ; il est l'ami de la demeure qui l'a engendré ; d'où le nouveau qualificatif qui lui est donné, celui de : *dámūnās*, « ami de la maison » :

Cf. I. 123. 3. *savitâ dámūnāḥ.*
VI. 71. 4. *savitá dámūnāḥ.*

De la maison qui le voit naître, il écarte tout ce qui va mal :

I. 35. 3. *â devó yāti savitâ... viçvā duritâ bâdhamānaḥ.*
V. 82. 5. *viçvāni deva savitar duritâni párā suva.*

Il en éloigne aussi les démons :

I. 35. 10. *apasédhan rakšásaḥ.*

et il en chasse le sommeil[1] hanté par les mauvais rêves :

V. 82. 4. *deva savitar... párā dušvápnyaṃ suva.*

Les obstacles qui s'opposaient au développement de la libation étant détruits, Savitar procède au sacrifice. Cette opération, comme toujours, est dépeinte à l'aide de formules métaphoriques.

Ainsi le dieu s'empare des objets de choix, *vratâni deváḥ savi-*

[1] Le « sommeil » est une image de l'inertie du sacrifice lorsqu'il ne s'accomplit pas.

tâbhi rakšate (IV. 53. 4) ; il établit les dons et les trésors, *savitâ devâ âgād dâdhad râtnā... vâryāṇi* (I. 35. 8) ; il partage les dons, *devâḥ savitâ..... yó râtnā bhâjati* (IV. 54. 1) — *devâm ... savitâram éše... râtnaṃ vibhâjantam* (V. 49. 1) ; il développe les trésors, *devâḥ savitâ... yâḥ... vyūrṇuté... vâryāṇi* (VI. 50. 8) ; il établit la richesse, *devâḥ savitâ... yâḥ... drâviṇam... dâdhat* (IV. 54. 1) ; il répand les biens, *devâḥ savitâ... â... suvati... vāmâm* (VI. 71. 4).

C'est naturellement en faveur des autres dieux que Savitar établit ses dons :

II. 38. 1. *šyá devâḥ savitâ ..... devébhyo vi hi dhâti râtnam.*

car les autres dieux le suivent :

V. 81. 3. *yâsya prayâṇam ánv anyá id yayúr devâ devâsya.....*
yâḥ..... devâḥ savitâ.

Savitar marche en avant (Cf. *prayâṇa*) ; de la sorte il lui est permis de voir tous les êtres créés, c'est-à-dire de regarder les productions du sacrifice :

IV. 53. 4. *bhúvanāni pracâkaçat.... devâḥ savitâ.*
I. 35. 2. *savitâ..... devó yāti bhúvanāni pâçyan.*

En résumé, dans toutes ces formules qui, prises au propre, ont constitué le mythe de Savitar, nous ne trouvons rien que n'expliquent les rapports du feu avec la libation. Le dieu Savitar, comme tous les autres dieux védiques, est né du sacrifice.

CHAPITRE VII

RUDRA

Les interprètes qui voient dans les hymnes du Rig-Véda l'expression d'une croyance naturaliste, tiennent habituellement Rudra pour un dieu de la tempête. Mais il leur est difficile d'établir solidement cette hypothèse, et la signification naturaliste du dieu Rudra est loin d'apparaître en toute évidence. C'est pourquoi l'accord n'existe guère entre les différents commentateurs.

Selon Bergaigne, « Rudra peut avoir représenté.... tantôt le ciel, tantôt le nuage[1] ». M. Oldenberg est d'une opinion moins indécise. Il rejette comme peu vraisemblable la théorie qui tend à considérer Rudra comme un dieu de la tempête, et il en fait un dieu des forêts et des montagnes[2]. M. Oldenberg s'appuie, il est vrai, sur des documents post-védiques. Il nous montre donc le dieu Rudra dans une des phases secondaires de son évolution, et non sous son aspect primitif.

Quelle fut la signification initiale de ce dieu, il faut le demander au Rig-Véda.

Rudra ne revêt aucun caractère naturaliste. A l'instar de Savitar, d'Agni, d'Indra et de toutes les autres divinités védiques, c'est un dieu liturgique. Comme Savitar il répond à l'étymologie de son nom.

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, III, 36.
[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 222-223.

Le mot *rudrá* signifie *éclatant*, car il dérive du radical *rud*, variante de *rudh*, « *briller*, *avoir de l'éclat*[1] ». Rudra représente donc le dieu *éclatant*. Ne voit-on pas ici un nouvel aspect d'Agni ? Rudra c'est Agni, comme Indra, Savitar, etc, sont également Agni. Il personnifie le feu du sacrifice envisagé surtout dans l'éclat de ses flammes. Et si Rudra, en tant que divinité, se distingue d'Agni avec lequel il se confond objectivement, c'est grâce au langage et au style des hymnes védiques. Cette séparation, comme toujours, est l'œuvre de la personnification verbale et de la métaphore.

Que Rudra ait été au début le feu *éclatant* du sacrifice, c'est un fait que plus d'un passage du Rig-Véda tend à établir.

Par exemple, le vers II. 33. 15, où Rudra est qualifié de « rouge », *babhrú*, ne rappelle-t-il pas la couleur des flammes ? Mais le vers I. 43. 5 est plus explicite encore : Rudra, y est-il dit, « est rayonnant comme le soleil; il est éclatant comme de l'or » :

çukrá iva sûryo hiraṇyam iva rócate.

Pourtant le mythe de Rudra le représente moins comme un dieu resplendissant que comme un dieu terrible et fort. Rudra est presque aussi puissant et presque aussi redoutable que le dieu à la foudre, Indra.

« L'oiseau n'est pas plus fort que toi, ô Rudra ! » dit le vers II. 33. 10 :

ná vâ ójīyo rudra tvád asti.

L'oiseau, comme Rudra, représente les flammes du sacrifice. La flamme éclatante, personnifiée en Rudra, l'emporte donc sur toutes les autres par la vivacité, la force et la puissance.

Cette force dont est doué Rudra lui vaut d'être comparé à un taureau, *vṛṣabhá :*

[1] Cf. ἐρυθρός ; et *ruber*, pour *ru(d)ber*.

Cf. II. 33. 4; 33. 7; 33. 15 :
rudra.... vṛšabha.

II. 33. 6. *vṛšabháḥ.*
II. 33. 8. *vṛšabhâya.*

Rudra est aussi le dieu à « la double puissance », *devâḥ..... dvibârhāḥ* (I. 114. 10), dont il a été question ci-dessus, au chapitre v de la seconde partie.

Du reste, les armes ne lui font pas défaut. Si la foudre appartient à Indra, Rudra possède l'arc et les flèches. D'après le vers V. 42. 11, il est le dieu aux « bonnes flèches », *svišú*, et au « bon arc », *sudhánvan*. Le vers VII. 46. 1. nous renseigne mieux encore. Les armes de Rudra sont « pointues », *tigmâyudha ;* son arc est « fort, solide », *sthirâdhanvan*, et « rapides » sont ses flèches, *kšiprésu.*

L'arc et les flèches caractérisent le dieu. Jamais il ne s'en dessaisit; il les porte avec lui : *bibharši sâyakāni dhánva* (II. 33. 10); il en use en toute occasion.

Les armes qu'il possède font de Rudra un dieu terrible et redoutable. Les hommes doivent craindre de l'offenser; dans sa colère, il irait jusqu'à les détruire; aussi le supplient-ils de ne jamais les traiter ainsi[1] :

II. 33. 15. *vṛšabha.... yáthā deva ná hṛṇīšé ná háṅsi.*
« O dieu taureau ! que tu ne (nous) perces pas; que tu ne (nous) tues pas ! »

La force et la puissance de Rudra ne constituent pas, dans le mythe de ce dieu, les seules particularités dignes de remarque.

Rudra est aussi médecin. Le vers II. 33. 4. l'appelle même « le plus médecin des médecins », *bhišáktamaṃ tvā bhišájām*. Il est le maître de tous les remèdes et il réside au milieu d'eux : *viçvasya kšáyati bhešajásya* (V. 42. 11.). Il les porte dans sa main, *háste bibhrad bhešajâ* (I. 114. 5). On le prie de les dis-

[1] Voir plus haut la note de la p. 209.

tribuer, de les répandre, de les donner, *tvám bheśajá rāsy asmé* (II. 33. 12), car ce sont des remèdes très bienfaisants, *tvádattebhī rudra çáṃtamebhiḥ.... bheśajébhiḥ* (II. 33. 2) et qui guérissent; c'est pourquoi Rudra est parfois nommé le dieu « aux remèdes qui guérissent » :

Cf. VIII. 29. 5. *jálāśabheśajaḥ.*
I. 43. 4. ...*rudráṃ jálāśabhesajam.*

Quels sont ces remèdes précieux dont dispose Rudra? Ils se ramènent tous à un seul : le soma, la libation. Le soma est, en effet, le breuvage des dieux, la boisson qui donne l'immortalité[1]. Grâce au soma, le mort revient à la vie, à l'activité : la libation inerte s'allume et se couronne de flammes. Rudra s'empare du soma, et avec ce remède bienfaisant, il opère la résurrection du mort, il rend vivant ce qui ne l'était pas. Le dieu est maître en son art; il est « le plus médecin des médecins[2] ».

Il convient enfin de signaler un dernier aspect du mythe de Rudra. Rudra est le père des Maruts. « Cette parole, dit le vers I. 114. 6, est pour Rudra, le père des Maruts » :

idám pitré marútām.... vácaḥ... rudrâya.

L'expression ne prête à aucune ambiguïté. On peut en rapprocher la locution *pitár marútām*, qui, au vers 9 de ce même hymne I. 114, ainsi qu'au vers initial de l'hymne II. 33, est également appliquée à Rudra.

Inversement, les Maruts sont « les fils de Rudra », *rudrásya sūnávaḥ.... marútaḥ* (I. 85. 1; VI. 50. 4; VIII. 20. 17). Ou bien on les appelle « les Maruts de Rudra », *rudrásya marútaḥ*; c'est le cas par exemple au vers V. 59. 8.

Cette filiation ne soulève-t-elle aucune difficulté? Rudra c'est

[1] Cf. Bergaigne, *la Religion védique*, III, 32. — Pour les détails, voir ci-dessus le ch. II de la seconde partie : « l'Immortalité », p. 171 sqq.
[2] Cf. dans la mythologie grecque : Apollon dieu de la santé et de la vie.

le feu; les Maruts sont également les flammes impétueuses. Comment le premier engendre-t-il les seconds? Et ne se confond-il pas plutôt avec eux? A la vérité Rudra est à la fois le frère et le père des Maruts. Il est leur frère, parce que comme eux il consiste objectivement dans les flammes du sacrifice. Mais il est aussi leur père, parce que, manifesté avant eux, il allume la libation et donne ainsi naissance aux autres flammes, à savoir les Maruts mêmes.

Toute cette mythologie, si bizarre en apparence, s'explique facilement, on le voit, à la condition de ne pas perdre de vue les rapports réels du feu avec la libation, et, en conséquence, de dégager le sens propre des métaphores que le Rig-Véda présente en si grand nombre.

CHAPITRE VIII

VIŠṆU

Le dieu Višṇu a pris dans la théologie hindoue une importance de plus en plus considérable. Il a fait partie de la fameuse trinité : Brahmâ, Çiva, Višṇu. A l'origine, toutefois, ce fut un dieu tout à fait secondaire. Tel qu'il apparaît dans le Rig-Véda, Višṇu ne possède ni la splendeur ni l'éclat de certaines autres divinités, Agni et Indra, par exemple.

L'exégèse naturaliste tend généralement à voir dans Višṇu un dieu solaire. Mais cette opinion ne satisfait ni Bergaigne[1] ni M. Oldenberg. Ce dernier considère plutôt Višṇu comme un dieu de l'espace. « Ce qui domine, dit-il, dans la conception de Višṇu « me paraît être l'immensité de l'espace. Višṇu est le dieu qui « parcourt cette immensité, l'ordonne en quelque sorte et en « fait l'acquisition pour les hommes[2] ».

Pour nous, Višṇu n'est ni un dieu solaire ni un dieu de l'espace. Le prototype en est encore le feu du sacrifice. De même qu'Indra est le feu *ardent*, et Rudra le feu *éclatant*, de même Višṇu personnifie le feu envisagé sous l'aspect particulier de l'activité de ses flammes.

Le mot *viṣṇu* dérive, en effet, selon toute apparence, du radi-

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 414.
[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 228.

cal *vis*, « *agir, travailler* ». Le dieu Višṇu est donc le dieu *actif* par excellence[1]. Il représente le feu sacré édifiant la libation, construisant le sacrifice, accomplissant l'œuvre unique décrite par les hymnes. En un mot, il personnifie le feu du sacrifice, divinisé dans l'une de ses qualités, l'activité.

Le mythe védique de Višṇu est assez simple. Il consiste dans les « trois pas » parcourus par le dieu. Višṇu, pourrait-on dire, est « le dieu aux trois pas ».

I. 22. 18. *trîṇi padâ vi cakrame višṇuḥ.*
« Višṇu a parcouru trois pas. »
Cf. VIII. 12. 27. *višṇuḥ... trîṇi padâ vicakramé.*

Quelle est la signification de ces trois pas? Pour les interprètes naturalistes, Višṇu étant une personnification du soleil, les trois pas représentent la triple position occupée par cet astre, à son lever, à sa culmination et à son coucher.

Bergaigne n'admet pas cette explication. Pour lui, les trois pas de Višṇu correspondent aux trois mondes: la terre, le ciel et le monde invisible[2].

L'interprétation de Bergaigne est exacte, à la condition cependant de ne pas entendre « les trois mondes » comme les mondes réels, mais seulement comme les trois espaces occupés par la libation surmontée des flammes qu'elle engendre. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de la signification du nombre trois dans le Rig-Véda[3]. Nous la voyons se préciser ici. Le sacrifice peut être considéré comme composé de trois parties, de trois étages qui se superposent : en bas la libation liquide ; au milieu, la surface de l'oblation d'où commencent à s'échapper les premières lueurs du sacrifice ; en haut enfin, l'épanouissement des flammes. En termes métaphoriques, la partie inférieure, la libation liquide, constituera

[1] Cf. Grassmann, *Wört.z. R. V.* au mot *Višṇu.*
[2] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 416.
[3] Voir plus haut, p. 119, note 1.

la terre ; la partie médiane, rougeâtre, représentera ce que les hymnes appellent l'*antárikša ;* et la partie supérieure sera le ciel, c'est-à-dire l'ensemble des flammes complètement développées et resplendissantes.

Revenons maintenant aux trois pas de Višṇu. Ils représentent les trois étapes successives de l'évolution du dieu. Višṇu, le feu sacré, est d'abord obscur en bas, au sein de la libation : c'est Višṇu aja. Puis le dieu naît : c'est la libation qui commence à s'enflammer. Višṇu enfin fait son troisième pas ; il grandit et s'accroît : ce sont les flammes étincelantes et actives ; c'est Višṇu jâta.

Si notre interprétation est exacte, Višṇu doit accomplir son premier pas sur la terre. C'est ce que nous apprend en effet le vers I. 22. 16 :

átaḥ.... no yáto višṇur vicakramé
pṛthivyâḥ saptá dhâmabhiḥ.

« En partant de notre chose que voici, Višṇu a fait ses pas au moyen des sept établissements de la terre. »

Višṇu part de la chose que sont censés montrer les sacrificateurs, c'est-à-dire de la libation métaphoriquement appelée la terre. De plus, c'est à l'aide de la terre qu'il se met en route. Donc le premier pas de Višṇu est accompli sur le monde inférieur, sur la terre, et grâce à la terre. Aussi dit on que le dieu « a parcouru cette terre » :

VII. 100. 4. *vi cakrame pṛthivîṃ eṣá etâm... višṇuḥ.*
« Višṇu que voici a parcouru cette terre. »

Selon un autre vers, il l'a même « parcourue trois fois » :

VII. 100. 3. *trir deváḥ pṛthivîm esá etâm vi cakrame.*
« Le dieu Višṇu que voici a trois fois parcouru cette terre. »

Les trois pas accomplis par Višṇu sur la terre sont, d'après le vers I. 154. 4, « remplis de (liqueur) douce » :

yásya trî pûrṇá mádhunā padâni.
« Ses trois pas sont pleins de doux. »

Il n'y a rien là d'étonnant. La terre, c'est la libation; et la chose douce, *mádhu*, c'est encore la libation sous un autre nom. Višṇu faisant ses pas sur la terre les fait sur la chose douce, au milieu de la chose douce ; il est naturel alors que les empreintes laissées par le dieu soient « remplies de doux », *pūrṇâ mádhunā.*

Après avoir parcouru la terre, après s'être dégagé de la libation, Višṇu gagne les régions supérieures, l'étage moyen et l'étage supérieur du sacrifice. « Le fils, dit le vers I. 155. 3, établit le nom inférieur ; il établit le nom supérieur du père ; et le troisième nom, il l'établit dans le ciel éclatant » :

dádhāti putró 'varam páram pitúr nâma tr̥tîyam ádhi rocané diváḥ.

Le « fils », c'est Višṇu, le feu du sacrifice né de la libation, du soma. « Il établit le nom », c'est-à-dire qu'il fait crépiter les différentes parties du sacrifice. Ces parties sont au nombre de trois. En bas Višṇu fait crépiter la libation qu'il enflamme. En haut (au milieu, dirions-nous) il transforme son père, le soma, en flammes crépitantes. Enfin, dans la région tout à fait supérieure, dans le ciel suprême du sacrifice, Višṇu établit et proclame son propre nom.

Ainsi Višṇu se manifeste aux trois étages du sacrifice; chacun de ceux-ci représente un des trois pas du dieu. Višṇu, dit-on encore, a trois demeures ; il est *trišadhasthá* (I. 156. 5). Mais, comme sous sa forme achevée il est le feu sacré, il habite surtout la troisième et la plus haute de ces demeures, le ciel. C'est ce qu'exprime le vers III. 55. 10 :

víšṇuḥ.... paramám pāti pâthaḥ.
« Višṇu possède le lieu suprême. »

En résumé, qu'il s'agisse des trois pas faits par Višṇu, ou des trois noms qu'il établit, ou enfin des trois demeures qu'il possède, le nombre trois exprime les trois parties du sacrifice successivement parcourues par le dieu pour atteindre à son entier développement et à la pleine possession de son être.

Disons maintenant quelques mots des rapports particuliers de Višṇu avec Indra.

Višṇu est le compagnon du dieu guerrier :

I. 22. 19. *indrasya sákhā.*

Cette union explique pourquoi, dans deux hymnes au moins (I. 155 et VII. 99), les deux divinités sont invoquées ensemble.

Indra, le dieu puissant entre tous, ne refuse pas son aide à Višṇu et lui prète la force de faire ses trois pas :

VIII. 12. 27. *te (indra) víšṇur ójasā tríṇi padá vicakramé.*

Višṇu d'ailleurs fait ses trois pas en faveur d'Indra :

VIII. 52. 3. *yásmai (indrāya) víšṇus tríṇi padá vicakramá.*

C'est son tribut de reconnaissance à l'égard du dieu à la foudre.

CHAPITRE IX

TVAŠṬAR

Tvašṭar correspond à Vulcain de la mythologie grecque. C'est l'habile forgeron, ou, suivant l'expression de M. Oldenberg « le robuste artisan [1] ». Son caractère et sa fonction sont en rapport avec son nom ; car le mot *tvášṭar,* dérive du radical *taks* (sous sa forme archaïque *tvakš*), qui signifie *charpenter*, *faire*, *achever*.

L'étymologie révèle ainsi dans Tvašṭar un nouveau nom du feu. Bergaigne avait déjà reconnu que ce dieu est « identique par son essence à Agni [2] ». C'est, en effet, Agni appelé d'un autre nom et conçu sous un aspect particulier; c'est le feu construisant le sacrifice, conduisant la libation à son plein développement, lui donnant sa forme la plus achevée. Tvašṭar est le dieu *fabricant*.

Mais qu'est-ce qu'amener le sacrifice à son plus haut degré de perfection, sinon faire apparaître les flammes? Aussi une des fonctions de Tvašṭar consiste-t-elle à mettre le char en mouvement :

II. 31. 4. *utá syá deváḥ.... tvášṭar.... jūjuvad ráthaṃ.*
« Et le dieu Tvašṭar a mis le char en mouvement. »

car les flammes sont le char du sacrifice.

Elles sont aussi les routes que suivent les dieux pour monter au

[1] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 233.
[2] Cf. Bergaigne, *la Religion védique*, III, 47.

ciel. C'est pourquoi Tvaštar donnera également l'être à ces routes, à ces chemins ; il les construira, les manifestera :

II. 3. 9. *prajâm tvášṭā vi šyatu.... áthā devânām ápy etu pâthah.*

« Que Tvaštar rende libre la progéniture et que le chemin des dieux apparaisse ! »

Tvaštar mérite donc tout particulièrement l'épithète de *sukṛt*, « celui qui fait bien, le bon fabricant » :

III. 54. 12. *sukṛt.... tvášṭā.*

L'œuvre qu'il édifie ne peut manquer d'être parfaite, car il la modèle habilement, à l'aide de « ses belles mains » :

Cf. III. 54. 12..... *supāṇih.... tvášṭā.*
VI. 49. 9. *supāṇim.... tvášṭāram.*
VII. 34. 20. *tvášṭā supāṇih.*

Il lui donne aussi « toutes les formes » qu'il possède lui-même :

Cf. I. 13. 10. *tvášṭāram..... viçvárūpam.*
II. 11. 19. *tvāšṭrám viçvárūpam.*
III. 55. 19. *devás tvášṭā.... viçvárūpah.*
X. 8. 9. *tvāšṭrásya.... viçvárūpasya.*

Entrons maintenant dans les forges de Tvaštar, dans son atelier, voyons-le à l'œuvre

Tvaštar a pour mission de construire le sacrifice. Il commence donc par entrer en rapports avec la libation. « De cette coupe nouvelle qu'avait établie le dieu Tvaštar, voilà que vous en avez fait quatre », dit, à propos des Ṛbhus, le vers I. 20. 6. du Rig-Véda :

utá tyám camasám návam tvášṭur devásya níškṛtam ákarta catúrah púnah.

Cette coupe, c'est la libation, désignée métaphoriquement sous le nom du récipient imaginaire qui est censé la contenir. Tvaštar l'a établie ; il l'a édifiée, il l'a transformée en flammes. Ensuite les

Ṛbhus ou les Somas pavamânas complètent l'œuvre de Tvaṣṭar : de la coupe unique, ils en font quatre, par analogie peut-être avec les quatre points cardinaux.

Voilà donc Tvaṣṭar en relations avec les Ṛbhus et avec la coupe partagée en quatre. Le mythe commence. Bientôt il s'enrichit d'éléments nouveaux.

De même qu'elle s'appelle une coupe, la libation peut être comparée à une femme ou à des femmes. La fonction de la femme est d'engendrer; or la libation n'engendre-t-elle pas le feu du sacrifice? L'idée de génération permet de rapprocher la libation et les femmes, et explique comment la première peut être implicitement assimilée aux secondes et en recevoir le nom.

De ce fait, le mythe de Tvaṣṭar prend de l'extension. Le dieu entre en relations avec les femmes, avec les génératrices.

La base des flammes baigne dans la libation : pareillement Tvaṣṭar se baigne au milieu des femmes :

I. 161. 4. *tváṣṭā gnâsv antár ny ânaje.*

Il les goûte, car le feu goûte la libation et s'en empare :

Cf. II. 31. 4. *tváṣṭā gnâbhiḥ sajóṣāḥ.*
II. 36. 3. *jujuṣānáḥ... tváṣṭar... jánibhiḥ.*
VI. 50. 13. *tváṣṭā... jánibhiḥ sajóṣāḥ.*

Il y a plus. Tvaṣṭar doit l'être aux femmes; elles l'engendrent; elles lui permettent de manifester son activité :

X. 66. 3. *tváṣṭā no gnâbhiḥ.... jinvatu.*

En outre, Tvaṣṭar s'empare des femmes. Il reçoit alors l'épithète de *gnâvat*, « possesseur des femmes » :

II. 1. 5. *tváṣṭā gnâvaḥ.*

Quand il a conquis les femmes, Tvaṣṭar, après avoir été leur fils, devient leur mari. Avec elles il crée sa progéniture : les flammes du sacrifice :

III. 55. 19. *devás tváṣṭā... pupóṣa prajâḥ... jajāna.*
« Le dieu Tvaṣṭar a nourri, a engendré ses progénitures. »

Les flammes étant actives, la progéniture de Tvaṣṭar consiste surtout en enfants mâles :

VII. 34. 20. *tváṣṭā supāṇír dádhātu vīrân.*

« Que Tvaṣṭar aux belles mains établisse des mâles ! »

Nous avons vu Tvaṣṭar devenir le mari des femmes qui lui avaient donné naissance. D'autres textes en font le compagnon de ceux à qui il a donné l'existence ; il est le frère de ses propres fils :

II. 31. 4. *utá syá devó bhúvanasya sakṣáṇis tváṣṭā.....*

« Et le dieu Tvaṣṭar, compagnon de la création.... »

Le mythe de la progéniture de Tvaṣṭar nous achemine vers celui de Tvaṣṭar père d'Agni. En effet, le mot « *progéniture* », *prajâ*, désignant les flammes, peut s'appliquer à Agni considéré comme l'ensemble de ces flammes.

C'est pourquoi Tvaṣṭar, aidé des eaux, engendre Agni. Celui-ci est non seulement « fils des eaux », mais « fils des eaux et de Tvaṣṭar » :

Cf. X. 2. 7. *yáṃ (agnim) tvâpas tváṣṭā yáṃ tvā.... jajâna.*

X. 46. 9. *agnim.... jániṣṭām âpas tváṣṭā.*

Tvaṣṭar est aussi en rapports très étroits avec Indra. Il forge le vajra du dieu guerrier : tel Vulcain façonnant la foudre de Ζεύς. Le fait est établi par un grand nombre de passages :

Cf. I. 32. 2. *tváṣṭāsmai vájram.... tatakṣa.*

I. 52. 7. *tváṣṭā... tatákṣa vájram.*

I. 61. 6. *tváṣṭā takṣad vájram.*

V. 31. 4. *takṣan tváṣṭā vájram.*

X. 48. 3. *tváṣṭā vájram atakṣat.*

Si le mythe est bien attesté, comment s'explique t-il ? Tvaṣṭar personnifie le feu du sacrifice ; il en est de même d'Indra, et de même aussi du vajra. En réalité et objectivement, les trois termes s'identifient et se confondent. Le langage métaphorique seul établit entre eux une distinction.

Tvaṣṭar est né de la libation ; Indra également ; ils sont contemporains. Mais tandis qu'Indra est censé s'éloigner pour se livrer à ses combats habituels, Tvaṣṭar reste en communication étroite avec la libation ; il en fait sortir une flamme nouvelle qu'il façonne et qu'il aiguise ; c'est le vajra, l'arme redoutable et meurtrière avec laquelle Indra accomplit ses valeureux exploits.

Ainsi la matière mythique est invariablement la même ; c'est le sacrifice. Mais celui-ci est décrit à l'aide de formules mille et mille fois variées. D'où les mythes d'aspect si différents dont nous avons déjà rendu compte, et que nous rencontrerons encore en étudiant les autres divinités.

CHAPITRE X

BṚHASPATI OU BRAHMAṆASPATI

Quand il a grandi, quand il s'est développé, le feu du sacrifice pénètre de ses flammes la libation qui lui a donné naissance. Il s'en empare; il s'en rend maître. Et comme l'oblation est le « *réconfort* », *bṛhát* ou *bráhman*, du feu, celui ci reçoit le nom de « *maître du réconfort* », *bṛ́haspáti* ou *bráhmaṇaspáti*. Telle est la signification de ce dieu, identique au fond à Agni.

Pourtant Bṛhaspati ou Brahmaṇaspati est généralement considéré comme « le maître de la prière[1] » ou « le roi de la prière[2] ». M. Hillebrandt, de son côté, voit en lui à la fois un « dieu lunaire et le maître des plantes[3] ».

L'interprétation de Bṛhaspati comme dieu de la prière provient de ce qu'on a attribué aux mots *bṛhát* et *bráhman* le sens de *prière* que les contextes semblaient justifier.

Mais le sens de *réconfort* n'est pas moins légitime et se justifie par l'étymologie.

Bṛhát et *bráhman* dérivent tous deux, en effet, d'un même radical : *bṛh* (forme forte *barh*), qui signifie *être fort*, et qui a donné, en outre, *barhis*, *la force*.

Si *bṛhát* et *bráhman* désignent *le réconfort*, c'est-à-dire la

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, I, 299.
[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 66.
[3] Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 404, sqq.

libation qui nourrit et fortifie les flammes, *bṛhaspáti* ou *bráhmaṇaspáti*, est donc bien *le maître du réconfort.*

Le développement du mythe de Bṛhaspati ou Brahmaṇaspati va nous montrer maintenant que le dieu ainsi désigné n'est autre qu'un dieu igné.

En premier lieu, Bṛhaspati est de couleur dorée :

V. 43. 12. *bṛhaspátim... hiraṇyavarṇam.*

Il est brillant et éclatant comme le soleil :

II. 23. 2. *bṛhaspate.... iva sūryaḥ.*

Pareil à Tvaṣṭar, il a toutes les formes, par allusion aux changements incessants que les flammes subissent dans leur aspect :

III. 62. 6. *viçvárūpam... bṛhaspátim.*

De même que tous les dieux ignés, il est grand et puissant :

I. 190. 8. *maháḥ.... túviṣmān bṛhaspátiḥ.*

Comme tant d'autres dieux, sa force le fait comparer à un taureau :

Cf. I. 190. 8. *bṛhaspátir vṛṣabháḥ.*
I. 190. 1. *vṛṣabhám.... bṛhaspátim.*
VI. 73. 1. *bṛhaspátiḥ.... vṛṣabháḥ.*

Comme Agni, ils est fils de la force :

I. 40. 2. *(bráhmaṇas pate) sahasas putra.*

ou bien il naît du fort :

I. 190. 8. *tuvijātáḥ.... bṛhaspátiḥ.*

ou enfin Tvaṣṭar l'engendre :

II. 23. 17. *(bṛhaspate) tvā... tváṣṭâjanat.*

Après l'avoir produit, « le fort » fait encore grandir Bṛhaspati :

II. 24. 11. *çávasā vavákṣitha.... bráhmaṇas pátiḥ.*

A son tour, le dieu engendre tous les réconforts, parce qu'il les allume, leur donne l'existence éclatante :

II. 23. 2. *viçvešām ij janitā bráhmaṇām asi.*

Comme Višṇu, Bṛhaspati a trois demeures; il est *trišadhasthá* :

IV. 50. 1. *bṛhaspátis trišadhasthāḥ.*

C'est dans la plus inférieure de ces trois demeures, dans la libation proprement dite, qu'il puise les éléments nécessaires à sa croissance et à son développement :

II. 24. 11. *yó' vare vṛjáne.... vavákšitha.... bráhmaṇaspátiḥ.*

De cette demeure inférieure, il s'élève pour gagner la région supérieure, le ciel suprême du sacrifice, où il se manifeste et où « il naît », d'après le vers IV. 50. 4 :

bṛhaspátiḥ.... jāyamānaḥ... paramé vyòman.

Mais il ne cesse pas pour cela tout rapport avec la demeure inférieure ; celle-ci, au contraire, lui est agréable, et il y plonge sa langue. De là lui vient son épithète de *mandrájihva*, « qui a sa langue dans l'agréable » :

I. 190. 1. *mandrájihvam bṛhaspátim.*

Bṛhaspati est donc un dieu igné, brillant et éclatant. Il crépite aussi ; il a une voix [1] également qualifiée d'éclatante :

X. 98. 2. *dádhāmi te dyumátīṃ vâcam.*

C'est pourquoi il est sage, et même le plus sage des sages :

II. 23. 1. *tvā... havāmahe kaviṃ kavīnâm... brahmaṇaspata.*

Nous signalerons maintenant quelques attributs plus spéciaux de Bṛhaspati. Ses rapports avec la libation lui valent un certain nombre d'épithètes dignes de remarque.

Par exemple, il connaît les eaux :

I. 190. 7. *sá vidvân... bṛhaspátiḥ.... ápaḥ.*

Il a aussi trouvé les vaches :

[1] Cet attribut a donné lieu à l'interprétation de Bṛhaspati comme dieu de la prière.

Cf. I. 62. 3. *bṛhaspátiḥ.... vidád gâḥ.*
I. 62. 2. *gá ávindan.*
X. 108. 11. *úd gâvo yantu... bṛhaspátir yá ávindan.*

D'après le vers X. 67. 5, il a trouvé non seulement les vaches, mais l'aurore, le soleil et l'éclat : après s'être emparé des vaches ou des eaux-libations, ne devient-il pas, en effet, brillant comme l'aurore ou le soleil, et resplendissant?

bṛhaspátir uṣásaṃ sûryaṃ gâm arkáṃ viveda.

Les vaches ou les eaux font-elles résistance, Bṛhaspati use de violence envers elles. Le dieu belliqueux apparaît.

Il conquiert les eaux; il vainc les richesses et les grandes étables riches en vaches :

VI. 73. 3. *bṛhaspátiḥ sám ajayad vásūni mahó vrajân gómato*
devá eṣáḥ
apáḥ siṣāsan.

Il fait aussi la conquête de la lumière ; car, de même qu'Indra, il fend le rocher et trouve les vaches-libations qu'il transforme en flammes :

X. 68. 11. *jyótir áhan bṛhaspátir bhinád ádrim vidád gâḥ.*
Cf. VI. 73. 1. *adribhit... bṛhaspátiḥ.*

Le dieu communique même au char qui le porte son pouvoir de vaincre. Car le vers II. 23. 3 dépeint ce char comme « possédant la lumière, tuant les Rakṣas et trouvant le ciel » :

jyótiṣmantaṃ ráthaṃ ṛtásya tiṣṭhasi
bṛhaspate... rakṣohánam... svarvidam.

Quelque combat qu'il soutienne, Bṛhaspati est victorieux :

II. 23. 11. *pṛtanāsu sāsahiḥ asi brahmaṇas pata.*

Ainsi, il tue les Vṛtras :

VI. 73. 2. *bṛhaspatiḥ... ghnán vṛtrâṇi.*

et en général tous les ennemis, tout « ce qui n'est pas ami », dit le vers :

VI. 73. 3. *bṛhaspátir hánty amítram.*

C'est pourquoi Bṛhaspati mérite au plus haut degré l'épithète de *jiṣṇú*, « vainqueur » :

IV. 40. 1. *bṛhaspáteḥ... jiṣṇóḥ.*

Les exploits qu'il accomplit rapprochent Bṛhaspati du puissant dieu guerrier Indra. Aussi les invoque-t-on souvent ensemble :

Cf. IV. 50. 10. *indraç ca sómam pibatam bṛhaspate.*
IV. 50. 11. *bṛhaspata indra.*
VI. 47. 20. *bṛhaspate... indra.*
X. 100. 5. *indra.... bṛhaspate.*
X. 164. 4. *indra brahmaṇas pate.*

Ils forment même un couple inséparable :

II. 24. 12. *indrābrahmaṇaspatī.*

Tous ces passages montrent clairement, croyons-nous, et sans qu'il soit besoin d'insister, que Bṛhaspati ou Brahmaṇaspati c'est Agni sous un autre nom, et qu'ici encore il s'agit d'une épithète métaphorique du feu du sacrifice personnifiée et érigée en divinité.

CHAPITRE XI

ADITI ET LES ÂDITYAS

Nous abordons maintenant l'étude des groupes de divinités dont le Rig-Véda fait mention. Nous commençons par la déesse Aditi et ses fils, les Âdityas.

Aditi.

Qu'est-ce que la déesse Aditi et quelle est la signification du mythe qui la concerne?

Nous connaissons déjà l'étymologie du mot *aditi*. Il se décompose en : *a*, préfixe négatif, et *diti*, « *lien* » (du radical *dā*, « *lier* »). *Aditi*, c'est donc *celle qui n'a pas de lien*, *celle qui n'est pas liée*, *la déliée*.

La plupart des interprètes admettent cette étymologie; mais ils en tirent des conséquences très divergentes au sujet de la signification védique de la déesse Aditi.

Bergaigne, sans affirmer son opinion d'une façon absolue, tend à considérer Aditi comme une divinité vaguement panthéistique. « On comprend facilement, dit-il, qu'un personnage dont le nom « est resté usité comme adjectif et sert en cette qualité d'épithète « à d'autres dieux, n'a pu prendre une individualité bien tranchée, « que la notion a dû en rester plus ou moins flottante, et qu'il « était, plus qu'aucun autre, propre à porter les idées panthéis-

« tiques, qui se retrouvent d'ailleurs à un état de développement « plus ou moins avancé sous la plupart des conceptions « védiques[1]. »

M. Max Müller est plus catégorique. Pour lui, « Aditi a signi- « fié d'abord « qui est sans lien, non enchaîné, non enfermé », d'où « sans limites, infini, l'Infini[2]. »

Sans aller jusqu'à faire d'Aditi la déesse de l'Infini, M. Oldenberg voit en elle « un concept personnifié » ; c'est le fait de ne pas être lié, la liberté[3].

M. Regnaud, au contraire, interprète le mot *áditi* dans un sens tout à fait concret, et, sous ce nom, voit « la libation mise en liberté, c'est-à-dire versée sur le feu et enflammée[4] ».

Avant de nous prononcer sur la signification d'Aditi, examinons d'abord quelques passages védiques où il est question de cette déesse.

Au vers I. 136. 3. nous voyons qu'Aditi est « lumineuse », qu'elle est douée d'un « céleste éclat » :

jyótišmatīm áditim.... svàrvatīm.

De ce passage, il convient de rapprocher le vers VII. 82. 10, où il est fait mention de la « lumière » d'Aditi :

jyótir áditeḥ.

D'autre part, le vers V. 59. 8 identifie Aditi avec le « jour » ou le « ciel » :

dyaúr áditiḥ.

et le vers II. 1. 11 avec le dieu Agni :

tvám agne áditir deva.

Un dernier passage, enfin, nous apprend que « d'Aditi est né celui qui est habile (à prendre) » :

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, III, 89.
[2] Max Müller, *Origine et développement de la religion*, trad. fr., p. 208.
[3] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 204.
[4] Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, p. 193.

X. 72. 4. *áditer dákṣo ajāyata.*

Du rapprochement et de la comparaison de tous ces textes il ressort nettement qu'Aditi est une divinité lumineuse et ignée. C'est une autre forme, ou mieux un autre nom d'Agni. Aditi personnifie le feu du sacrifice représenté sous l'aspect féminin, ou en d'autres termes, et comme l'interprète M. Regnaud, la libation déliée et enflammée.

Enflammée, son éclat est comparable à celui du ciel ou du jour ; en tant que libation, au contraire, elle engendre le feu, Agni, habile à s'emparer d'elle.

Il faut donc, en somme, envisager Aditi à la fois sous son double aspect de libation proprement dite, et de libation enflammée. Comme ses congénères mâles, Soma et Pûšan, elle est tout à la fois une divinité de l'offrande et une divinité ignée. Le vers suivant est très probant à cet égard :

I. 89. 10. *áditir dyaúr áditir antárikšam*
áditir mātā́ sá pitā́ sá putráḥ
viçve devā́ áditiḥ páñca jánā
áditir jātám áditir jánitvam.

« Aditi, c'est le jour (ou le ciel) ;
Aditi, c'est l'atmosphère lumineuse ;
Aditi, c'est la mère, le père, le fils ;
Tous les dieux sont Aditi, ainsi que les cinq qui engendrent;
Aditi, c'est celui qui est né ;
Aditi, c'est celui qui engendre. »

Les deux aspects d'Aditi sont mis ici en évidence.

D'une part, Aditi, libation proprement dite, est la mère, et, par symétrie, le père du sacrifice, car elle donne naissance au feu sacré.

D'autre part, Aditi, libation enflammée, est brillante comme le jour ; elle constitue l'atmosphère lumineuse du sacrifice ; elle est celui qui naît d'elle-même, son propre fils, c'est-à-dire le feu, Agni ; elle est enfin tous les dieux, toutes les flammes brillantes[1].

[1] Voir un commentaire étendu de ce vers dans Bergaigne, *la Religion*

Aditi n'est donc ni une divinité abstraite, ni une divinité de l'Infini. C'est une déesse concrète, qui personnifie les deux éléments du sacrifice considérés dans leur solidarité mutuelle. Son rôle est d'ailleurs très restreint, et le Rig-Véda ne la signale guère que comme la mère des Âdityas.

Les Âdityas en général.

Les Âdityas sont, comme leur nom l'indique, les fils d'Aditi :

Cf. II. 28. 3. *putrā aditeḥ.*
VIII. 18. 5. *putrâso áditeḥ.*

D'après quelques passages du Rig-Véda ils seraient au nombre de sept. Le vers IX. 114. 3, entre autres, le dit formellement :

devâ ādityâ yé saptá.

C'est pourquoi quelques commentateurs les ont identifiés au soleil, à la lune et aux cinq planètes [1].

Le plus souvent cependant, il n'est question que de trois Âdityas, à savoir : Varuṇa, Mitra et Aryaman :

Cf. VIII. 47. 9. *áditiḥ..... mātá mitrásya.... . aryamṇó várunasya.*
VII. 60. 5. *mitró aryamâ vāruṇo hi sánti ....putrâ áditeḥ.*

Les Âdityas possèdent toutes les qualités des dieux ignés et lumineux.

Ils sont brillants ou rois [2] :

Cf. I. 20. 5. *ādityébhiç ca râjabhiḥ.*
II. 27. 1. *ādityébhyaḥ.... râjabhyaḥ.*

védique III, 89-94, et une traduction expliquée dans Regnaud, *le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, p. 193.

[1] Cf. Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 193.

[2] *Râjan, roi*, signifie étymologiquement *le brillant*, si ce mot dérive du radical *raj*, « *briller, avoir de l'éclat* ».

Ils sont issus de l'oblation :

II. 3. 4. *devā ādityā yajñiyāsaḥ.*

Ils s'assoient sur la chose forte enduite de beurre, en d'autres termes sur la libation :

II. 3. 4. *barhíḥ.... ghṛténāktám.... sīdatedám.... ādityāḥ.*

D'après le vers I. 36. 4, ils « allument » Agni :

devā́sas tvā váruṇo mitró aryamā́.... indhate.... agne.

c'est-à-dire qu'ils produisent le feu du sacrifice en enflammant les oblations.

Ils ont obtenu la demeure la plus haute :

V. 67. 1. *váruṇa mitrā́ryaman várṣiṣṭhaṃ kṣatrám āçāthe.*

Cette demeure la plus élevée est le ciel ; car d'après le vers I. 105. 16, au ciel est établi le chemin (ou le lieu de résidence) des Âdityas :

yáḥ pánthā ādityó divi.... kṛtáḥ.

Enfin les Âdityas sont le plus souvent réunis, *áskrāḥ* :

I. 186. 2. *á no viçva áskrā gamantu devā́ mitró aryamā́ váruṇaḥ.*

et ils jouissent ensemble des oblations :

Cf. I. 186. 2. ....*sajóṣāḥ.*

I. 90. 1. *váruṇo mitráḥ.... aryamā́.... sajóṣāḥ.*

Tous ces caractères permettent de reconnaître dans les Âdityas les flammes personnifiées. Les Âdityas sont les frères d'Agni qu'ils allument. Ne sont-ils pas d'ailleurs les fils d'Aditi, c'est-à-dire les fils de la libation, qui leur donne naissance en s'enflammant ?

Sont-ils trois ? Ils naissent de chaque partie de la libation qu'on suppose divisée en trois masses liquides superposées l'une à l'autre, comme nous l'avons vu en étudiant le mythe de Višṇu[1].

[1] Peut-être aussi sont-ils trois simplement parce qu'ils sont le plus souvent désignés sous trois noms différents.

Quand, au contraire, on les compte au nombre de sept, on a en vue, selon toute probabilité, ce nombre en tant que consacré déjà par d'autres formules à la qualification numérique des éléments du sacrifice.

Il nous reste maintenant à préciser la signification particulière de chacun des Âdityas.

Varuṇa.

Le principal des Âdityas, l'Âditya par excellence, c'est Varuṇa.

MM. Hillebrandt[1] et Oldenberg[2] voient en ce dieu une personnification de la lune. Bergaigne, sans insister davantage, le considère comme un dieu « enveloppeur[3] ».

L'opinion de Bergaigne nous semble exacte, à la condition d'être précisée. Comme le voulait l'illustre indianiste, le mot *váruṇa* dérive du radical *vṛ* (forme forte *var*), dont le sens est *envelopper*. Varuṇa, c'est donc *l'enveloppeur ;* mais l'enveloppeur de quoi ? Rappelons-nous que les Âdityas en général désignent les flammes. Varuṇa, en conséquence, sera la flamme qui enveloppe la libation. Le dieu Varuṇa, en d'autres termes, représente le feu qui environne l'oblation, l'enveloppe de son cercle de flammes afin de mieux l'absorber.

C'est pourquoi Varuṇa est *sudeváḥ* (VIII. 69. 12), c'est-à-dire dieu (et objectivement : brillant) au plus haut degré.

Il est brillant en soi et par soi, *svarâj* (II. 28. 1).

Comme Agni et Indra, il est puissant, *bhûri*, et sage, *kavi* (II. 28. 1). D'après le vers X. 11. 1, il « connaît tout » :

viçvaṃ sá veda váruṇaḥ.

La mention de cette science universelle, qui n'est autre chose,

[1] Hillebrandt, *Vedische Mythologie*. I. 535.
[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 193.
[3] Bergaigne, *la Religion védique*, III, 112-115.

nous le savons, que la connaissance de la libation, nous amène à parler des rapports de Varuṇa avec cette dernière.

Le dieu, dit-on, se tient en bas sur le fleuve :

VII. 87. 6. *áva síndhuṃ váruṇaḥ.... sthāt.*

Il s'avance, il vient au milieu des eaux :

VII. 49. 3. *(âpaḥ) yâsām... váruṇo yâti mádhye.*

et même, cela va de soi, au moyen des eaux :

I. 161. 14. *adbhír yāti váruṇaḥ.*

Quand il a grandi, grâce aux eaux[1] de la libation, Varuṇa devient un des plus puissants parmi les dieux. Il est le dieu créateur des éléments de l'univers.

Ainsi, il crée la terre :

V. 85. 5. *(váruṇasya).... vi yó mamé pṛthivîm.*

Il la fend ensuite pour donner naissance au soleil :

V. 85. 1. *(váruṇāya)... vi yó jaghâna... pṛthivîṃ sûryāya.*
« (Varuṇa) qui a frappé la terre, pour le soleil[2]. »

Après l'avoir engendré, Varuṇa permet au soleil d'accomplir sa course ; il lui ouvre les chemins :

VII. 87. 1. *rádat pathó váruṇaḥ sûryāya.*

il lui fait la route ample et large :

I. 24. 8. *urúṃ hí váruṇaç cakâra sûryāya pánthām.*

Les aurores, de même, apparaissent grâce à « l'établissement » de Varuṇa :

I. 123. 8. *sacante váruṇasya dhâma.*

[1] Ces rapports de Varuṇa avec les eaux de la libation le firent considérer dans la mythologie postérieure comme le dieu des eaux en général.

[2] Cf. Indra fendant le rocher (*ádri*) où les eaux de la libation sont considérées commes enfermées.

« Les aurores suivent (ou accompagnent) l'établissement de Varuṇa[1]. »

Un tel pouvoir rapproche Varuṇa d'Indra, le dieu puissant par excellence. Lequel l'emporte sur l'autre ? On ne saurait le dire : ils sont égaux.

Ils forment le groupe *indrāvárunā*, souvent invoqué :

Cf. I. 17. 3.
III. 62. 1, 2, 3.
VI. 68. 4, 7, 8, 10, 11.
etc., etc.

Tous deux lancent la foudre, le vajra :

IV. 41. 4. *indrā yuváṃ varuṇā... ni vadhiṣṭaṃ vájram.*

Dans les combats, on les trouve ensemble au premier rang ; aussi les appelle-t-on *puroyodhâ* (VII. 82. 9).

Ils agissent de concert, unissent leurs forces et donnent la liberté aux eaux :

VII. 82. 3. *ánv apâṃ khâny atṛntam ójasâ.... indrāvaruṇā.*

De compagnie, enfin, ils attaquent Vṛtra et le tuent ; ce qui leur vaut l'épithète de *vṛtráturā* (VI. 68. 2).

Mitra.

Après Varuṇa, Mitra est le plus célèbre d'entre les fils d'Aditi.

Le mot *mitrá* signifie *ami*, et il n'y a pas lieu de modifier cette acception lorsqu'il s'agit du dieu qui porte ce nom. Mitra est *l'ami*, et comme les Âdityas représentent les flammes, il est *l'ami de la libation*, car il s'en empare et il l'absorbe avec joie.

Le feu du sacrifice : tel est le prototype de Mitra aussi bien que

[1] L'établissement de Varuṇa, c'est la libation d'où naissent les flammes comparées aux aurores.

de Varuṇa. Aussi ne saurions-nous, avec MM. Hillebrandt[1] et Oldenberg[2], identifier Mitra avec le soleil.

Le mythe particulier de la divinité qui nous occupe n'offre rien de caractéristique. Mitra est un dieu igné, issu du sacrifice ; il possède en conséquence les qualités accoutumées des dieux du même genre.

La libation l'engendre. « Les eaux lui donnent l'être », dit le vers I. 96. 1 :

ápaḥ... mitrám.... sādhan.

ou bien il se manifeste grâce aux somas qui le soutiennent :

V. 81. 4. *mitró bharasi deva dhármabhiḥ.*

Quand il est créé, il soutient à son tour la terre et le ciel tout à la fois :

III. 59. 1. *mitró dādhāra pṛthivīm utá dyâm.*

Il s'empare aussi du chemin, ce chemin étincelant qui conduit au ciel et que parcourent les dieux ; il s'en empare en faveur de celle qui fut sa demeure primitive ; autrement dit, et sans métaphore, Mitra transforme la libation en flammes :

V. 65. 4. *mitráḥ... kṣáyāya gātúm vanate.*

Une des particularités les plus intéressantes de Mitra, c'est que les autres dieux ignés lui sont comparés. N'est-ce pas une nouvelle preuve que Mitra est un des noms des flammes ?

Agni, par exemple, est, d'après le vers VI 13. 2, *comme* Mitra :

ágne mitró ná.

Plus explicitement encore, il est *étincelant* comme lui :

I. 38. 13. *agním mitrám ná darçatám.*

Soma aussi, lorsqu'il est devenu Soma pavamâna, est *étincelant* comme Mitra :

IX. 2. 6. *mitró ná darçatáḥ.*

[1] Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I. 535.
[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 193.

La dyade Mitra-Varuṇa.

Considérés individuellement, Mitra et Varuṇa (le premier surtout) donnent lieu à des mythes peu riches et qui s'effacent en quelque sorte devant la légende plus glorieuse des autres divinités ignées. Réunis au contraire, et formant le couple Mitra-Varuṇa, ils constituent une des figures les plus importantes du Rig-Véda.

Ce sont alors deux divinités « grandes » :

VIII. 25. 4. *mahântā mitrâvâruṇā.... devâu..*

et « bien puissantes » :

V. 66. 1. *sukrâtū devâu.*

Ils sont les possesseurs de la grande richesse, à la fois terrestre et céleste :

V. 68. 3. *tâ .. çaktam pârthivasya mahó rāyó divyásya.*

Ils sont aussi les maîtres des fleuves, *sindhupatī* (VII. 64. 2 et des gouttes, *ādityâ dânunas pátī* (I. 136. 3 et II. 41. 6). Cette dernière qualité leur vaut l'épithète de dieux « aux belles gouttes », qui leur est donnée au vers V. 62. 9 :

sudānū mitrāvaruṇāu.

La richesse, les fleuves et les gouttes désignent les libations. Il n'en est pas autrement du beurre que Mitra et Varuṇa ont tous deux pour matrice :

V. 68. 2. *yâ ghṛtáyonī mitrâç cobhâ váruṇaç ca.*

Dégagés de l'oblation, Mitra et Varuṇa étendent leurs flammes ; ils se font l'espace libre :

X. 93. 6. *mitrâváruṇā uruṣyatâm.*

Ils montent au ciel, où ils séjournent parmi les autres dieux :

V. 68. 3. *vām kṣatrám devéṣu.*

et où ils sont célébrés :

V. 68. 2. *devâ devéšu praçastâ.*

Alors Mitra et Varuṇa brillent ensemble, *samrâjā* (II. 41. 6.— V. 68. 2 — VIII. 25. 4).

Dans le ciel, ils établissent le soleil comme un char éclatant :

V. 63. 7. *sûryam â dhattho divi citryaṃ ráthaṃ.*

car le soleil est leur œil :

Cf. I. 115. 1. *cákšur mitrásya várunasya..... sûryaḥ.*
VI. 51. 1. *cákšuḥ.... mitráyoḥ.... váruṇayoḥ.*
VII. 61. 1. *vāṃ cákšuḥ.... sûryaḥ.*

L'établissement du soleil dans le ciel n'est pas le seul exploit accompli par les deux Âdityas. D'après le vers V. 62. 3, ils font encore croître les plantes, *vardháyatam óšadhīḥ*, et gonfler les vaches, *pinvataṃ gâḥ ;* enfin ils répandent la pluie, *áva vṛšṭiṃ sṛjatam.*

Aryaman.

Le troisième des Âdityas nous retiendra peu de temps. Rarement il est cité seul dans le Rig-Véda, où son nom accompagne presque toujours celui de ses deux frères, Mitra et Varuṇa.

Le mot *aryamán* se décompose en *aryá* et *man*. *Man* est un suffixe qui donne des noms d'agent. Quant à *aryá*, c'est vraisemblablement un adjectif dérivé du radical *ar*, « *mettre en mouvement, faire aller* », et qui signifie *actif; aryá* désigne le soma ou la libation, dont l'activité consiste à mettre en mouvement le sacrifice, à produire les flammes.

Aryaman est donc celui qui agit au moyen de l'actif, ou simplement *l'actif.* Il représente, semble-t-il, la flamme du sacrifice qui s'empare du soma après avoir été engendrée par lui.

Le mythe personnel d'Aryaman se réduit, d'après le Rig-Véda, à peu de chose. Comme Mitra et Varuṇa, Aryaman est, au vers VII. 36. 4, qualifié de « bien puissant », *sukrátum aryamáṇam.*

Il est, cela va de soi, en rapports très étroits avec les vaches-libations, et, en particulier, avec la vache que les dieux ont donnée

aux Añgiras ; c'est lui, en effet, qui la trait; autrement dit, il la tette, la boit, l'absorbe :

I. 139. 7. *vi tâṃ (dhenúm) duhre aryamâ.*

Ailleurs, Aryaman reçoit l'épithète de « maître de la progéniture », et il est prié de faire naître cette progéniture, c'est-à-dire de développer les flammes :

X. 85. 43. *prajâṃ janayatu prajâpatiḥ.... aryamâ.*

Aryaman, dieu igné, est intimement lié avec quelques autres divinités de nature analogue à la sienne, en particulier avec Agni, Indra et Bṛhaspati.

Agni porte parfois le nom d'Aryaman. « Tu es Aryaman, dit-on à Agni au vers V. 3. 2, lorsque tu as porté le nom caché des jeunes filles » :

tvám aryamâ bhavasi yát kanînāṃ nâma... gúhyam bibharši.

Les jeunes filles, au même titre que les femmes, désignent les libations. Leur nom est le crépitement qu'elles font entendre en s'allumant. Aussi longtemps que le sacrifice ne s'accomplit pas, ce nom reste caché ; il n'est pas entendu. Mais Agni l'énonce lorsqu'il allume les libations et les fait pétiller. Alors Agni et Aryaman se confondent dans leur prototype unique, la flamme.

Les rapports d'Aryaman avec Indra et Mitra au vers I. 174. 6 sont plus simples : Indra et Mitra, dieux ignés, et en conséquence éclairés, pourvus d'un œil, « voient » Aryaman « devant » eux :

prá.... páçyann aryamáṇam.

Quant à Bṛhaspati, « il conduit avec lui Aryaman au moyen des vaches » :

X. 68. 2. *sáṃ gôbhiḥ..... aryamáṇaṃ nināya.*

Ceci ne souffre aucune difficulté. Bṛhaspati, en allumant les vaches-libations, se fait apparaître lui-même en même temps qu'il manifeste Aryaman. Tous deux, en effet, sont objectivement les flammes du sacrifice.

CHAPITRE XII

LES AÇVINS

La dyade des Açvins.

Les Açvins forment une dyade qui rappelle le couple Mitra-Varuṇa. Ils sont deux, comme le disent formellement certains passages du Rig-Véda, tels que le vers I. 22. 2 :

ubhâ devâ.... açvinā tâ havāmahe.

« Les deux dieux, les deux Açvins, nous les appelons ! »

Cf. I. 46. 15. *açvinobhâ.*

I. 182. 4. *açvinā.... ubhâ.*

L'adjectif numéral *ubhâ*, « *les deux* », peut n'être pas exprimé. Les deux Açvins n'en sont pas moins invoqués ensemble ; la forme duelle est alors employée, comme dans le passage suivant :

VII. 74. 4. *açvinâ devā yātam.*

« O vous les deux Açvins, les deux dieux, venez ! »

De plus, les deux Açvins sont souvent comparés aux parties du corps qui sont doubles, tels que les yeux, les oreilles, les mains. L'hymne II. 39 est intéressant à cet égard, vu le nombre considérable de comparaisons qu'il renferme.

Ainsi les Açvins sont « comme les deux yeux, les deux mains, les deux pieds » :

II. 39. 5. *akṣi iva... hástār iva.... pâdeṣa.*

ou bien « comme les deux lèvres, les deux seins, les deux narines, les deux oreilles » :

II. 39. 6. *óṣṭhāv iva.... stánāv iva.... nấseva... kárṇāv iva.*

Il sont aussi, d'après le vers X. 106. 3, « comme les deux ailes d'un oiseau » :

pakṣấ... iva.

Vient-on enfin à les comparer à différents objets, ceux-ci sont toujours accouplés. Par exemple, les deux Açvins sont « comme deux navires, deux attelages, deux moyeux, deux rais » :

II. 39. 4. *nāvéva.... yugéva.... nábhyeva.... upadhîva pradhîva.*

La signification des Açvins.

Que représentent ces deux divinités toujours réunies, et quel en est le prototype ?

Bergaigne les identifie au feu céleste et au feu terrestre; il en fait les agents principaux du sacrifice qui a lieu au ciel et du sacrifice accompli sur la terre par les prêtres, à l'imitation du précédent. « Les Açvins, dit-il, peuvent être assimilés aux deux « sacrificateurs qui nous ont paru représenter à l'origine le feu « terrestre et le feu céleste [1]. »

Pour M. Oldenberg, les deux Açvins sont l'image de l'étoile du matin et de l'étoile du soir [2].

M. Renel enfin, qui a consacré aux Açvins une étude spéciale, s'exprime en ces termes à leur propos : « Primitivement ils per- « sonnifient, de la façon la plus vague et la plus générale, les « deux éléments du sacrifice, dont l'union est manifestée par les « premières flammes. Ils sont l'élément liquide et l'élément igné, « confondus l'un avec l'autre, de telle sorte qu'on ne saurait dire,

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 509.
[2] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 210-214.

« à leur apparition, si la libation existe encore, ou si Agni est « déjà né. Ils représentent le moment où s'accomplit le mystère de « la génération de celui-ci par celle-là, œuvre essentielle du « sacrifice. Les deux principes, près de s'unir, sont si rapprochés « l'un de l'autre qu'on ne peut plus les distinguer ; ils ont du reste « un caractère commun : la libation, chaude et rougeâtre, s'absorbe « déjà dans la flamme, et dans la flamme apparaît aussi la forme « claire et lumineuse d'Agni. Nous sommes donc ramenés à la « définition étymologique des Açvins : ceux qui ont des chevaux, « c'est-à-dire des flammes [1]. »

C'est en effet à l'étymologie de leur nom qu'il faut demander ce que signifient les Açvins. *Açvin* dérive de *áçva*, « *cheval* ». Les Açvins sont donc *ceux qui ont des chevaux*. Mais quels sont ces chevaux ? Un passage du Rig-Véda, très explicite dans sa concision, va nous renseigner.

Au vers I. 161. 7, on s'adresse aux Ṛbhus et on leur dit :

> *saúdhanvanā áçvād áçvam atakṣata.*
> « O bons archers ! du cheval vous avez fabriqué le cheval. »

Le cheval avec lequel les Ṛbhus en fabriquent un autre, c'est le soma, la libation, ainsi nommée parce qu'elle produit les flammes et les supporte.

Quand au second cheval, celui qu'on fabrique du premier, c'est évidemment le cheval-feu, ce coursier que les hymnes représentent si souvent attelé au char de la libation.

Nous voilà en présence de deux chevaux. Eh bien ! chacun d'eux appartient à l'un et à l'autre des Açvins.

Le premier des Açvins possède le cheval-soma ; il désigne donc métaphoriquement la flamme du sacrifice.

Quant au second des Açvins, il possède le cheval-feu, ou plutôt se confond avec lui ; car seul un artifice de style, le dédoublement verbal, permet de les distinguer.

[1] Renel, *l'Évolution d'un mythe ; Açvins et Dioscures*, p. 67-68.

En somme, les Açvins sont une personnification des flammes sacrées dans leurs rapports avec le soma.

Les épithètes des Açvins.

Les Açvins reçoivent dans le Rig-Véda un certain nombre d'épithètes, parmi lesquelles les plus importantes sont les suivantes :

Nâsatya. — Les Açvins sont fréquemment appelés *nâsatyā :*

Cf. I. 3. 3; 34. 11 ; 116. 10, 16, 17; 117. 13; 184. 3.
V. 74. 2.
VII. 72. 2.
VIII. 26. 8.

Le sens de *nâsatya* est assez difficile à fixer. Ce mot nous parait devoir être décomposé de la façon suivante :

nā a-satyā.

Les deux préfixes négatifs *nā* et *a* s'annihilent réciproquement. *Nâsatya* équivaut donc à *satyā*, dérivé de *as*, « *être* », et signifie en conséquence *manifesté*[1].

Les deux Açvins peuvent, en effet, recevoir l'épithète de *manifestés*, puisqu'ils désignent les flammes du sacrifice. Ainsi entendu, *nâsatya* serait synonyme de l'adjectif *purubhûtama*, dont le sens est « manifesté de très nombreuses façons », et que l'on trouve également joint au mot *açvinā :*

VIII. 22. 3. *tyā purubhūtamā devā ... açvinā.*

Nṛi. — Les Açvins sont souvent aussi comparés à des *hommes ;* d'où leur nom métaphorique de *nárā :*

[1] Cf. *anavadyā*, « *qui parle* », littéralement « *celui qui n'est pas ne parlant pas* », *a-nā-vadyā.*

Cf. I. 3. 2 ; 46. 4 ; 47. 8.
I. 112. 3, 16; 116. 7, 11, 12, 14; 117. 2, 4,6, 7, 18.
etc., etc.

Ils sont comme des hommes, parce qu'ils sont *mâles*, forts, etc., et qu'ils s'emparent de la libation.

Dasra. — Pour cette dernière raison encore, ils sont *habiles*, *dasrá*, c'est-à-dire habiles à saisir les oblations (*dasrá* de *dans*, et synonyme de *dákṣa)*.

Cf. I. 3. 3; 30. 17; 46. 2; 47. 3; 92. 16.
I. 112. 24; 116. 10, 16; 117. 5, 20, 21.
I. 118. 6; 119. 7.

Sajoshas. — Les Açvins sont toujours réunis; ils jouissent par conséquent ensemble, *sajóṣasā* (de *sám* et *juṣ)*, de toutes les offrandes qui leur sont adressées.

Cf. VII. 72. 2.
VIII. 35. 1.

Ils jouissent de l'oblation, *juṣéthām yajñám* (VIII. 35. 4), et de toutes les substances qui lui sont métaphoriquement comparées:

Par exemple de « ce qui coule » et de « l'herbe », *tṛmpatam sutáysa devār ándhasaḥ* (VIII. 35. 24) ;

Ou bien du « combustible » en général, *juṣethām adhvarám* (VIII. 35. 6);

Ou bien encore des « plantes » et des « eaux », *caniṣṭáṃ devā óṣadhīṣv apsú* (VII. 70. 4).

Et quand les libations sont enflammées et crépitantes, les Açvins goûtent « le chant », *stómaṃ juṣethām* (VIII. 35. 5).

Quelques autres épithètes des Açvins sont moins fréquentes, mais non moins caractéristiques :

Ainsi, d'après le vers I. 184. 3, les Açvins sont « faits comme des flèches », *iṣukṛteva*. Il y a évidemment ici une allusion à la forme des flammes que représentent les deux divinités.

Il s'agit sans doute aussi d'une couronne de flammes lorsqu'on dit que les Açvins ont « une couronne de fleurs de lotus », *púškarasrajā*[1] (X. 184. 2).

On comprend aussi très aisément, par des raisons analogues, que les Açvins soient les « maîtres de l'éclat », *çubhás pátī* (X. 93. 6), et qu'ils parcourent des « chemins d'or », *híraṇyavartanī* (I. 92. 18).

La naissance des Açvins

Le mythe de la naissance des Açvins est assez peu développé dans le Rig-Véda. Pourtant ils reçoivent assez souvent l'épithète de *divó nápātā* ; comme Agni, ils sont « fils du ciel » :

Cf. I. 117. 12 ; 182. 1 ; 184. 1.
III. 38. 5.
IV. 44. 2.
X. 61. 4.

Le vers I. 46. 2. donne aux Açvins « le fleuve pour mère », *sindhumātarā*. Le fleuve, nous le savons, c'est la libation. C'est encore la libation que désigne le mot *saraṇyû*, dont le sens est « la ruisselante « (de *sar*, *sṛ*, « *couler* »), et que l'on a considéré comme désignant la mère des Açvins, d'après le passage suivant :

X. 17. 2. *utâçvināv abharad yát tád âsīt*
ájahād u dvâ mithunâ saraṇyûḥ.

« Saraṇyû a porté les deux Açvins ; lorsqu'elle fut en cet état, elle a enfanté les deux (dieux) qui forment une paire. »

Qu'ils descendent du ciel, qu'ils soient engendrés par le fleuve ou par Saraṇyû, la ruisselante, le mythe reste le même : les Açvins sont issus de l'oblation.

[1] Le mot composé *púškarasraj* est un ἅπαξ λεγ.

Le char et les chevaux des Açvins.
La course qu'ils accomplissent.

Le Rig-Véda représente les Açvins montés sur un char plutôt que chevauchant leurs coursiers. Le dédoublement verbal seul rend possible une telle figure ; car les Açvins, ainsi que le char attelé à la libation, sont objectivement les flammes du sacrifice.

Le char qu'attellent les Açvins, *âyukšâtām açvinā... râtham* (I. 157. 1) et qu'ils conduisent très habilement, *rathitamā* (I. 22. 2) ressemble au char d'Indra.

C'est un beau char, *surâthā... açvinā* (I. 22. 2), au joug d'or, au timon, à l'essieu d'or, aux deux roues d'or :

VIII. 5. 29. *hiraṇyáyī vām rábhir īšâ ákšo hiraṇyáyaḥ*
ubhá cakrá hiraṇyáyā.

D'or en est le siège, *ráthaṃ hiraṇyavandhuram* (VIII. 5. 28), et d'or également en sont les rênes, *hiraṇyābhīçum* (VIII. 5. 28).

Le char des Açvins, d'après le vers V. 77. 3, est aussi de la couleur de « la chose douce », *mádhuvarṇaḥ... ráthaḥ*, c'est-à-dire de la couleur du soma qu'il porte (auquel il est attelé), *madhuvâhane... ráthe* (I. 34. 2).

Ce char a d'autres qualités encore. Il est issu de l'oblation, *yajñiyam* (I. 119. 1) et pourvu de cent richesses, *çatádvasum* (I. 119. 1). Il est rapide comme la pensée[1], *ráthaṃ... manojúvam* (I. 119. 1), car des chevaux rapides le traînent, *jīrâçvam* (I. 119. 1).

Ces chevaux des Açvins ne sont pas seulement rapides, *makšūyúbhiḥ.... háyebhir açvinā devā yātam* (VII. 74. 4). Ils sont encore magnifiques, volants, ailés, couleur de feu :

[1] Littéralement « rapide au moyen de ce qui pense », c'est-à-dire au moyen du soma.

I. 118. 5. *pári vām áçvā vápušaḥ patamgá váyo vahantv arušáḥ.*

Leur qualité d'être « ailés », *váyaḥ*, est des plus importantes; plus d'une fois le Rig-Véda la signale :

Cf. V. 75. 6.
VI. 63. 7.

Puisqu'ils sont couleur de feu, les chevaux des Açvins sont également rouges, *ṛjrébhir áçvaiḥ* (I. 117. 14). Ce sont aussi des chevaux aux sabots rapides, *dravátpāṇibhir áçvaiḥ* (VIII. 5. 35); et enfin, d'après le vers I. 181. 2, des chevaux rayonnants, buveurs de lait, rapides comme le vent, célestes, diligents, rapides comme la pensée, puissants, droits, brillant de leur propre éclat :

á vām áçvāsaḥ çucayaḥ payaspá vátaraṅhaso divyáso átyāḥ
manojúvo vṛšaṇo vītápṛšṭhā éhá svarájo açvinā vahantu.

Accomplie à l'aide de tels chevaux et sur un pareil char, la course des Açvins est immense. Elle ne s'étend rien moins que de la terre jusqu'au ciel. En d'autres termes, son parcours est le sacrifice, depuis la libation jusqu'à la pointe des flammes. Elle rappelle par là les trois pas du dieu Višṇu.

Le char des Açvins commence, en effet, par « environner les sept courants » :

VII. 67. 8. *pári vāṃ saptá sravá̂to rátho gāt.*

ou bien il « s'avance dans la mer » :

I. 30. 18. *vāṃ ráthaḥ... samudré açvinéyate.*

Puis, en même temps que « les Açvins appuient une des roues de leur char sur la tête de la vache, — cette même roue qui fait le tour des sept courants et pénètre dans la mer, — l'autre roue environne le ciel ;

I. 30. 19. *ny àghnyásya mūrdhàni cakrâṃ ràthasya yemathuḥ*
pari dyâm anyád ìyate.

Le char commence son ascension ; il quitte la terre et monte vers le ciel. Bientôt, en effet, les Açvins « atteignent le ciel » :

I. 22. 2. *devà divispṛçā.*

et y prennent place :

V. 74. 2. *divi devà nàsatyā.*

Les fonctions des Açvins.

Les actions accomplies par les Açvins, quoique très variées, correspondent aux deux qualités qui les distinguent entre toutes.

Les Açvins sont à la fois des médecins et des divinités bienfaisantes.

Comme Rudra, et pour les mêmes raisons, les Açvins sont médecins :

Cf. I. 157. 6. *yuvàṃ ha stho bhišàjā.*
X. 39. 3. *nāsatyā..... bhišàjā.*

Ils agissent en médecins :

VIII. 9. 6. *devā bhišajyàthaḥ.*

et ils sont habiles dans leur art :

Cf. I. 116. 16. *nāsatyā..... dasrā bhisajāu.*
VIII. 86. 1. *ubhà hi dasrà bhišàjā.*

Ce sont même, d'après le vers VIII. 18. 8, « des médecins célestes » :

tyā daivyā bhišàjā..... açvinā.

C'est pourquoi leur intervention est toujours suivie de succès.

Ils rendent la vue à l'aveugle, et ils font engraisser le maigre :

X. 39. 3. *andhàsya.....nāsatyā kṛçàsya... bhišàjā.*

Grâce à eux, l'impotent redevient agile :

I. 117. 19. *srāmám..... sám riṇīthaḥ.*

Cf. I. 112. 8. *prándhám çroṇám cákšasa étave kṛtháḥ.*

« Vous faites que l'aveugle voie et que l'impotent marche. »

A celui qui est maigre, à celui qui est gisant, ainsi qu'à la veuve, les Açvins donnent le libre espace[1] :

X. 40. 8. *yuvám ha kṛçám yuvám açvinā çayúm*
yuvám... vidhávām urušyathaḥ.

Pourtant les faveurs des Açvins vont spécialement à Atri. Nous connaissons ce personnage[2]. C'est Agni *dévorant* l'oblation. Mais avant d'apparaître, Atri gît dans la libation obscure comparée à une fosse remplie de ténèbres. Aussi les Açvins le ramènent-ils à la lumière. Ils le délivrent de l'obscurité.

VI. 50. 10. *átrim.... támaso 'mumuktam.*

et le tirent de la fosse où il est tombé :

Cf. I. 116. 8. *ṛbîse átrim açvinávanītam ún ninyathuḥ.*
I. 117. 3. *ṛbisād átrim muñcathaḥ.*

Cette fosse, le vers I. 118. 7 la dit brûlante, par allusion à la libation qui deviendra le siège du feu :

... átrayé 'vanītāya taptám.

Quand Atri a été dégagé des ténèbres, les Açvins « le rajeunissent », ils le font apparaître plein d'éclat :

X. 143. 1. *átrim... kṛṇuthó návam.*

[1] Toutes ces expressions sont métaphoriques : *l'aveugle*, c'est le soma obscur ; les Açvins en l'allumant, le rendent brillant et, par là, lui donnent la vue. — Le *maigre*, c'est encore le soma non développé et qui en s'allumant prend toute son extension. — De même *l'impotent*, le soma inerte, se transforme en flammes agiles, grâce aux Açvins. — Celui qui est *gisant*, n'est-ce pas aussi le soma liquide que la flamme mettra debout ? — Reste la *veuve* : c'est la libation privée de son mari, le feu, tant que le sacrifice ne s'accomplit pas.

[2] Voir p. 134.

Atri n'est pas le seul protégé des Açvins. D'autres personnages jouissent également des faveurs accordées par les deux divinités. Mais tous se ramènent au fond, comme Atri lui-même, à Agni, c'est-à-dire au feu du sacrifice.

Les guérisons accomplies par les Açvins et leur intervention en faveur d'Atri nous montrent déjà ces dieux comme bienfaisants. Ils sont, en effet, les dieux charitables par excellence. De là les traits suivants qui s'ajoutent à ceux qui manifestent leur bonté.

Ils indiquent les richesses, *manotârā rayīṇâm* (I. 46. 2), les trouvent, *vasuvidā* (I. 46. 2) et les apportent, *â no rayiṃ vahatam* (V. 42. 18).

Les biens qu'ils donnent consistent surtout en vaches et en chevaux : leur course est riche de ces animaux :

II. 41. 7. *gómad ū ṣú nāsatyâçvāvad yātam açvinā vartiḥ.*
« Courez, ô Açvins ! ô manifestés ! la course riche en vaches et en chevaux ! »

En même temps que des vaches, de l'or s'échappe également de leur char :

I. 92. 16. *áçvinā vartiḥ... gómad dasrā hiraṇyavat.*
« O Açvins ! ô habiles ! votre course est riche en vaches, riche en or ! »

CHAPITRE XIII

LES MARUTS

La troupe des Maruts.

Les Maruts ne constituent pas seulement une dyade, comme les Açvins, ni une triade ou une heptade, comme les Âdityas, mais toute une troupe :

Cf. I. 14. 3. *mârutaṃ gaṇám.*
III. 32. 2. *mârutenā gaṇéna.*
V. 61. 13. *sá mâruto gaṇáḥ.*
X. 137. 5. *marútām gaṇáḥ.*

Nulle part le Rig-Véda n'indique le nombre exact des Maruts. Ils sont légion ; leur « troupe est grande[1] », *marúto vṛddhásenāḥ*, dit le vers I. 186. 8.

Les Maruts sont étroitement liés les uns aux autres. Ils sont comme des jumeaux, *marútaḥ...yamâ iva* (V. 57. 4), et même de véritables jumeaux, car ils sont nés ensemble :

Cf. I. 37. 2. *sākám... ájāyanta.*
I. 64. 4. *sākáṃ jajñire.*
V. 55. 3. *sākáṃ jātáḥ.*

Ils accomplissent leurs actions d'un commun accord. Ils brillent ensemble :

[1] Ou, plus exactement, « leur troupe s'accroît ».

I. 166. 13. *marutaḥ... sākám... á cikitrire.*

Ils ont la même nourriture :

I. 165. 1. *sávayasaḥ... marútaḥ.*

Ils goûtent ensemble à l'offrande :

Cf. VI. 17. 11. *viçve marútaḥ sajóṣāḥ.*
VIII. 27. 5. *víçve sajóṣasaḥ.*

Enfin ils pensent ensemble :

Cf. I 186. 8. *marútaḥ... sámanasaḥ.*
V. 87. 8. *marutaḥ... samanyavaḥ.*
VIII. 20. 21. *samanyavaḥ... marutaḥ.*
VIII. 27. 5. *sámanasaḥ... víçve sajóṣasaḥ.*

La signification des Maruts.

Il convient tout d'abord de se demander quelle est la signification de ces divinités toujours réunies, et de déterminer ce qu'elles représentent et personnifient.

On les considère d'habitude comme les dieux du vent. M. Oldenberg va même jusqu'à dire que cette interprétation est « indubitablement juste[1] ».

Pourtant Bergaigne avait déjà fait des réserves à ce sujet. D'après lui, si les Maruts sont généralement considérés comme les dieux du vent, c'est en vertu d'un véritable cercle vicieux. Ils sont tels, parce que le mot *marut*, en sanscrit classique, signifie « *vent* ». Or le sens de « vent » a été attribué au mot *marut*, parce que le mythe védique des dieux qui portent ce nom paraissait les représenter comme les dieux du vent.

Voici d'ailleurs les termes mêmes de Bergaigne : « On admet « d'ordinaire que les vents sont précisément le phénomène céleste

[1] Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 224.

« spécialement représenté par la troupe des Maruts. C'est l'inter-
« prétation indienne, et elle a été consacrée par l'emploi que fait
« la langue postvédique du mot *marut* dans le sens de « vent ».
« Mais ce sens est nécessairement un sens dérivé, qui n'a pu
« être tiré de l'étymologie, quelle qu'elle soit, du nom de *marut*,
« et a dû être fourni par l'interprétation mythique des personnages
« qui le portent. »

Les dieux en question représentent les vents d'une façon si peu spéciale que, ajoute Bergaigne, « on pourrait soutenir par des « raisons non moins fortes l'identité des Maruts et des éclairs. » ..... « Il n'est pas jusqu'aux nuages mêmes, continue-t-il, qui ne « puissent être représentés par les Maruts » ; .. .. et « les vents, « les éclairs et les nuages ne composent même pas encore une « liste complète des phénomènes auxquels les Maruts empruntent « leurs attributs ou qu'ils représentent eux-mêmes dans la mytho- « logie védique[1]. »

L'étymologie du nom des Maruts ne saurait nous renseigner sur le caractère de ces dieux, car elle est très incertaine. Le mot *marút* provient-il du radical *mar*, *mṛ*, dont le sens neutre est *mourir*, et le sens actif *frapper*, *tuer*? Dans ce cas les Maruts seraient *ceux qui frappent*. Dérive-t-il, au contraire, d'un second radical *mar*, que l'on trouve à l'état redoublé dans le grec μάρμαρος, μαρμαίρω? Alors les Maruts seraient *les brillants, les resplendissants*.

Quoi qu'il en soit, la signification de ces dieux n'est pas douteuse : ils personnifient les flammes du sacrifice. On s'en convaincra par les deux passages suivants :

I. 31. 1. *agne.....táva vraté... ájāyanta marútaḥ.*
« Dans ton objet de choix, ô Agni ! sont nés les Maruts. »

Agni personnifie le feu sacré, et son « objet de choix », *vratá*, consiste dans le soma dont il s'empare avec prédilection. Or, qu'est-

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 375-379.

ce qui prend naissance dans le soma, sinon les flammes ? Les Maruts, nés dans l'objet de choix, le soma, sont donc les flammes.

Ailleurs nous lisons :

I. 101. 9. *indra... ságanṇo marúdbhiḥ.*

« O Indra ! accompagné de la troupe des Maruts. »

Indra est un autre nom d'Agni et représente le feu du sacrifice ; par conséquent Indra accompagné de la troupe des Maruts est une image du feu et de chacune des flammes qui le constituent.

D'ailleurs le mythe des Maruts, tel que l'expose le Rig-Véda, est la preuve la plus sûre que ces dieux ont pour prototypes les flammes sacrées.

La naissance des Maruts.

Semblables en cela aux Açvins, les Maruts sont « fils du ciel » :

X. 77. 2. *divás putrâsaḥ.*

Leur mère est tantôt le fleuve :

X. 78. 6. *sindhumātaraḥ.*

tantôt la vache :

I. 85. 3. *gómatāraḥ.*

Le plus souvent cependant elle est désignée sous le nom de *Pṛçni.* Celle-ci, en effet, au vers V. 52. 16, est nommée la mère des Maruts, à côté de Rudra, leur père, que nous connaissons déjà :

pṛçnim.... mātáram.... pitáram... rudrám.

Inversement, cela va de soi, les Maruts sont les fils de Pṛçni :

V. 58. 5. *pṛçneḥ putrâḥ... marútaḥ.*

C'est pourquoi ils sont qualifiés de *pṛçnimātaraḥ* :

Cf. I. 23. 10 ; 38. 4.

I. 85. 2 ; 89. 7. etc.

Qu'est-ce donc que Pṛçni? Bergaigne l'identifiait à la nuée[1]. En réalité, Pṛçni rappelle Saranyû, la mère des Açvins. *Pṛçni* (de *pṛc*, « *verser*, *répandre*, *arroser* ») signifie littéralement « *celle qui arrose* ».

Aussi ce mot, primitivement adjectif, sert-il d'épithète à la vache-libation :

Cf. I. 160. 3. *dhenúm... pṛçnim.*
« La vache qui arrose. »
I. 84. 11. *pṛçnayaḥ... dhenávaḥ.*
« Les vaches qui arrosent. »

Employé substantivement, le mot *pṛçni* remplace les substantifs *gó* ou *dhenú*, « *la vache* », et nous lisons au vers V. 60. 5 :

sudúghā pṛçniḥ.
« Pṛçni bonne laitière. »

En somme Pṛçni désigne la vache-libation; et représenter les Maruts comme les fils de Pṛçni revient à dire que les Maruts sont fils de la libation. C'est le résultat auquel nous devions aboutir si les Maruts personnifient véritablement les flammes du sacrifice.

Les attributs des Maruts.

Fils de la libation, les Maruts doivent posséder les caractères des dieux ignés.

Ils sont, en effet, brillants par eux-mêmes, *svábhānavaḥ*. (Cf. I. 37. 2; V. 53. 4.)

De Rudra, le dieu à l'arc, leur père, ils tiennent les flèches dont ils sont armés, *iṣumantaḥ* (V. 57. 2). Ils brandissent aussi des haches, *vāçīmantaḥ* (V. 57. 2), des haches d'or, dit le vers VIII. 7. 32 : *marúdbhiḥ.... híranyavāçībhiḥ*. Ce sont donc des dieux guerriers. Comme Indra, ils combattent sur de beaux chars,

[1] Bergaigne, *la Religion védique*, II, 398. — La Pṛçni a été interprétée aussi comme étant la vache mouchetée (teintée de blanc et de noir). Dans tous les cas, la signification du mythe reste la même.

suráthāḥ (V. 57. 2), aux jantes d'or, *hiraṇyáyebhiḥ pavíbhiḥ* (I. 64. 11), et que traînent de rouges coursiers, couleur d'or :

Cf. I. 88. 2. *aruṇébhiḥ.... piçáñgaiḥ.. áçvaiḥ.*
V. 57. 4. *piçáñgāçvā aruṇáçvāḥ.*

Portés sur leur char, les Maruts, dans la course infatigable de leurs chevaux, franchissent l'espace. « Ils ont dépassé le ciel et la terre », dit le vers X. 77. 3 :

prá.... diváḥ pṛthivyáḥ... riricré.

C'est une façon hyperbolique de parler, car les Maruts s'arrêtent au ciel où ils s'assoient :

I. 19. 6. *yé nákasyádhi rocané diví devása ásate*
marúdbhir agna á gahi.
« O Agni ! viens au moyen des Maruts, ces dieux qui sont assis là-haut dans le ciel, dans l'éclat de la voûte céleste. »

Au ciel, les Maruts sont resplendissants entre tous les dieux grâce aux bijoux qui ornent leurs bras, *ví bhrājante rukmáso ádhi bāhúṣu* (VIII. 20. 11.), et leur poitrine, *vákṣassu rukmáḥ* (V. 54. 11) ; grâce aux anneaux qui couvrent leurs mains, *hásteṣu khādíḥ* (I. 168. 3) et leur pieds, *patsú khādáyaḥ* (V. 54. 11).

De plus, comme il sied à des dieux puissants, les Maruts sont immenses[1], *ámitāḥ* (V. 58. 2), étendus comme le ciel, *marútaḥ.... dyaúr ivorávaḥ* (V. 57. 4).

Il sont doués aussi d'une « force audacieuse » qui les rend victorieux en toute occasion :

I. 167. 9. *marútaḥ... té dhṛṣṇúnā çávasā çūçuvánsaḥ.*

Les exploits des Maruts.

Cette force audacieuse dont les Maruts ont l'apanage leur permet d'accomplir des exploits remarquables.

[1] Littéralement « non-diminués, non-opprimés », en conséquence, « totalement développés ».

Non seulement ils répandent la pluie :

Cf. V. 53. 2. *sasruḥ... ánu.... vṛṣṭáyaḥ.*
V. 55. 5. *marutaḥ... vṛṣṭiṃ varṣayathā.*
V. 58. 3. *vṛṣṭim... víçve marúto junánti.*

et font couler les fleuves :

V. 53. 7. *síndhavaḥ.... prá sasruḥ.*

les eaux, le lait :

I. 64. 6. *pínvanty apó marútaḥ... páyaḥ.*

et le beurre :

I. 85. 3. *ánu rīyate ghṛtám.*

Mais encore ils font trembler les montagnes [1] :

I. 37. 12. *marútaḥ.... girîṇr acucyavītana.*

et tout ce qui est sur la terre et au ciel :

I. 64. 3. *viçvā bhúvanāni párthivā prá cyāvayanti divyâni.*

Les montagnes ne résistent pas à leurs assauts, elles se fendent :

I. 85. 10. *bibhidur vi párvatam.... marútaḥ.*

elles s'écroulent et se mettent en mouvement sous l'irrésistible impulsion de ces divinités redoutables :

Cf. I. 19. 7. *īṅkháyanti párvatān.*
I. 39. 5. *prá vepayanti párvatān.*

Les Maruts et Indra.

Par les exploits qu'ils accomplissent, les Maruts rappellent Indra. Le dieu guerrier et les dieux « à la force audacieuse » sont faits pour s'allier.

[1] Les montagnes-libations qu'ils fendent, mettent en mouvement, et d'où ils font jaillir les flammes.

Aussi le Rig-Véda représente-t-il plus d'une fois Indra accompagné de la troupe des Maruts :

Cf. III. 47. 2. *indra ságanno marúdbhiḥ.*
III. 47. 4. *indra.... ságaṇo marúdbhiḥ.*
etc., etc.

On invoque à la fois Indra et les Maruts :

II. 29. 3. *indrāmarutaḥ.*

Dans quelques passages, Indra est appelé « le possesseur des Maruts » :

Cf. VIII. 76. 5. *marútvantam... indram... havāmahe.*
VIII. 76. 6. *indram... marútvantam havāmahe.*

Toutefois Indra ne saurait guère se passer de ses compagnons. Les Maruts accroissent sa force, *te.... marútaḥ.... indra.... táviṣīm avardhan* (V. 31. 10). Ils l'aident, ou mieux le favorisent dans le meurtre de Vṛtra, *āvan... ánv indram vṛtratúrye* (VIII. 7. 24).

Ils prennent aussi une part active à ses différents combats. Avec les Maruts, Indra fait couler les eaux, *marútsakhéndraḥ... sṛján.... apáḥ* (VIII. 76. 3) ; et avec les Maruts encore, Indra fend la tête de Vṛtra, *índro marútsakhā vi vṛtrásyābhinac chiraḥ* (VIII. 76. 2).

En résumé, les Maruts apparaissent surtout comme des dieux puissants et redoutables, analogues à Rudra, leur père, et à Indra qu'ils secondent de leur force. Ils personnifient ainsi les flammes actives et agitées du sacrifice. En d'autres termes, les Maruts sont « les impétueux[1] ».

[1] Cf. p. 131.

CHAPITRE XIV

LES ṚBHUS

Le nombre et la signification des Ṛbhus.

Les Ṛbhus ne sont pas, comme les Maruts, en nombre indéfini. Semblables en cela aux principaux des Âdityas, ils sont trois. C'est ce qui ressort implicitement de différents passages du Rig-Véda.

Le vers IV. 33. 5, entre autres, appelle l'un, « l'ainé », *jyeṣṭháḥ* ; l'autre, « le cadet », *kánīyān*, et le troisième, « le plus jeune », *kaniṣṭháḥ*.

Quelle est la signification de ces trois divinités? Leur nom peut-il nous aider à en déterminer le caractère ?

Selon Bergaigne[1], le mot *ṛbhú* dériverait du radical *rabh*, dont le sens propre est « *saisir* ». Les Ṛbhus seraient ainsi « *les saisisseurs* », et on aurait affaire sous cette dénomination à des dieux actifs, personnifiant les flammes du sacrifice; celles-ci, en effet, « *saisissent* » les libations.

Les Ṛbhus, si cette interprétation est exacte, doivent être des dieux ignés. Ils apparaissent comme tels, en effet, dans le Rig-Véda. Plusieurs passages cependant, ainsi qu'on le verra bientôt, les donnent comme des dieux de l'offrande.

[1] Bergaigne, *la Religion védique*. II, 408.

C'est pourquoi, si nous admettons, avec Grassmann[1], que le mot *ṛbhú* signifie « *fort, puissant* », les dieux qui portent ce nom personnifient d'abord, croyons-nous, les somas « *forts* », c'est-à-dire actifs à produire les flammes.

Mais la libation s'allume ; elle devient ignée et brillante. Les Ṛbhus, qui en sont l'image, prennent alors l'aspect de dieux éclatants et lumineux.

Aussi convient-il en définitive de les considérer à la fois comme des dieux de l'offrande et comme des dieux ignés.

Les Ṛbhus dieux de l'offrande.

Par là, les Ṛbhus rappellent Soma et Pûṣan.

Le vers III. 54. 12 les appelle effectivement « les compagnons de Pûṣan[2] » :

pūṣaṇvánta ṛbhavaḥ.

Ce vers est déjà une preuve que les Ṛbhus représentent les libations, puisque Pûṣan personnifie d'abord le soma.

En outre, plus d'un passage du Rig-Véda donne les termes *ṛbhú* et *vâja* comme synonymes, en faisant du premier une apposition au second.

Cf. IV. 36. 3 et 4. *vājā ṛbhavaḥ.*

Le mot *vâja*, nous l'avons vu, désigne « le breuvage fortifiant », c'est-à-dire le soma, qui nourrit et réconforte les flammes[3]. Or, *ṛbhú* lui étant synonyme, il en résulte que les Ṛbhus sont une dénomination métaphorique des libations.

Ce « breuvage fortifiant », auquel parfois le Rig-Véda les

[1] Grassmann, *Wörterb. z. R. V.*
[2] Littéralement, « les possesseurs de Pûṣan ».
[3] Voir p. 112.

assimile, les Ṛbhus, suivant d'autres passages, le possèdent « comme don » :

IV. 35. 5. *ṛbhavo vājaratnāḥ.*

Le « don » en question est celui que les Ṛbhus, en tant que dieux de l'offrande, font à leurs frères les dieux ignés. C'est « la part issue de l'oblation », laquelle, d'après le vers I. 20. 8, est « partagée » par les Ṛbhus « dans les dieux », c'est-à-dire « entre les dieux » :

ábhajanta... bhāgáṃ devéṣu yajñíyam.

C'est aussi « la chose grande, appartenant aux Ṛbhus », que le vers IV. 36. 3 représente comme « manifestée dans les dieux » :

tád vaḥ... ṛbhavaḥ.... devéṣu... abhavan mahitvanám.

Les Ṛbhus enfin ne partagent pas seulement l'offrande aux divinités ignées et lumineuses. Mais, de même que les somas supportent les flammes, de même les Ṛbhus « portent » les dieux brillants et éclatants ; de là leur épithète de dieux « porteurs », *váhnayaḥ* (I. 20. 8).

Les Ṛbhus dieux ignés.

La libation est faite pour se transformer en flammes. Soma et Pûṣan, d'abord dieux de l'offrande, deviennent dieux ignés. Il en est de même les Ṛbhus.

« Etant morts, dit le vers I. 110. 4, les Ṛbhus ont obtenu l'immortalité » :

mártāsaḥ sánto amṛtatvám ānaçuḥ
... ṛbhávaḥ.

Ce passage nous renseigne sur la transformation subie par les Ṛbhus. Comme les libations inertes et mortes qu'ils représentent et personnifient, ils ne tardent pas à obtenir « le fait d'être non-morts », à posséder l'activité ; en d'autres termes, ils

abandonnent leur première forme; ils s'enflamment; ils deviennent brillants et éclatants.

Cette « marche à l'immortalité », car d'après le vers III. 60. 3, les Ṛbhus « sont allés à l'immortalité », *amṛtatvám érire*, cette marche à l'immortalité, disons-nous, réunit les Ṛbhus aux autres divinités; ils « viennent » se joindre aux dieux :

Cf. I. 161. 6. *devân agachata.*
I. 161. 7. *devân ayātana.*

Le chemin qu'ils suivent dans cette ascension consiste évidemment dans ces fameuses « routes des dieux », qui, nous le savons, désignent les flammes :

IV. 37. 1. *dévā yātá pathíbhir devayânaiḥ.*

C'est donc, en définitive, chez les dieux que les Ṛbhus obtiennent l'immortalité :

IV. 36. 4. *devéṣv amṛtatvám ānaça. .. ṛbhavaḥ.*

Du même coup, ils obtiennent « la divinité » :

III. 60. 2. *devatvám ṛbhavaḥ sám ānaça.*

Et quel est ce lieu où les Ṛbhus deviennent dieux, sinon le ciel où ils s'assoient?

IV. 35. 8. *ádhi divi niṣedá.*

Voilà les Ṛbhus au ciel, parmi les autres divinités. Dès lors ils prennent leur part des offrandes faites par les hommes; ils goûtent les oblations :

III. 60. 1. *yajñíyam bhāgám ānaçá.*

Comme Agni, on les nomme « les fils de la force » :

IV. 35. 8. *çavaso napātaḥ.*

ou bien « les fils de ce qui pense » :

III. 60. 3. *ṛbhávaḥ.... mánor nápātaḥ.*

ce qui revient au même, puisque « la force » et « ce qui pense », c'est la libation, le soma.

En tant que dieux ignés, les Ṛbhus possèdent deux qualités principales ; ils sont « bons archers » et « artisans émérites ».

L'épithète de « bons archers », *saudhanvanâs*, est l'épithète par excellence des Ṛbhus. Elle revient pour ainsi dire à chaque vers des hymnes où il est question de ces dieux :

Cf. I. 110. 2, 4, 8.
I. 161. 2, 7, 8.
III. 60. 1, 3, 4, 5.
IV. 35, 1. 8.
etc., etc.

Nous savons quelle en est la signification. Les Ṛbhus sont « bons archers » parce qu'à l'aide de leur arc puissant et fort, le soma, ils lancent bien les flèches, autrement dit les pointes des flammes.

Les Ṛbhus sont aussi des artisans. Ce sont des dieux « aux belles œuvres », *svápasaḥ*, dit le vers I. 161. 6.

Ces belles œuvres consistent à produire les flammes brillantes.

Par là, les Ṛbhus entrent en relations étroites avec Tvaṣṭar le dieu fabricant. Comme lui, ils édifient « la coupe » :

I. 161. 2. *ékaṃ camasáṃ catúraḥ kṛṇotana.*
« Faites une seule coupe (qui en soit) quatre ! »

A vrai dire, la coupe est construite par Tvaṣṭar, et le travail des Ṛbhus consiste seulement à la multiplier, à faire quatre coupes d'une seule. Le vers I. 20. 6, que nous avons cité à propos du mythe de Tvaṣṭar, nous apprend ces détails :

utá tyáṃ camasáṃ návaṃ tváṣṭur devásya níṣkṛtam ákarta catúraḥ púnaḥ.

« De cette coupe nouvelle qu'avait établie le dieu Tvaṣṭar, voilà que vous en avez fait quatre. »

Les Ṛbhus ne sont donc pas, comme on le dit habituellement, les rivaux de Tvaṣṭar. Ils s'associent au contraire à ce dieu et complètent l'œuvre commencée par lui.

Les Ṛbhus ne se contentent pas de partager en quatre une coupe jusque-là unique. Ils fabriquent aussi un char, le char des flammes attelé à la libation.

Cf. I. 111. 1. *tákṣan rathaṃ... ṛbhávaḥ.*
IV. 33. 8. *ráthaṃ yé cakrúḥ... ṛbhávaḥ*

D'après certains passages, ce char appartient aux Açvins. Mais ce pourrait être également celui d'Indra ou des Maruts.

Cf. X. 39. 12. *ráthaṃ yáṃ vām ṛbhávaç cakrúr açvinā.*
I. 20. 3. *tákṣan nâsatyābhyām... ráthaṃ.*

Rappelons-nous d'autre part que l'ensemble des flammes est appelé dans le Rig-Véda, non seulement un char, mais un cheval. Aussi les Ṛbhus fabriquent-ils des chevaux, en particulier les deux coursiers à la robe couleur de feu qui portent Indra :

Cf. IV. 35. 5. *akarta... hárī... indravâhāv ṛbhavaḥ.*
I. 111. 1. *tákṣan hárī indravâhā.*

Aussi bien, faire jaillir les flammes, c'est transformer la libation en l'allumant. C'est pourquoi les Ṛbhus fabriquent aussi des vaches :

Cf. IV. 34. 9. *dhenúṃ tatakṣúr ṛbhávaḥ.*
I. 20. 3. *tákṣan dhenúm.*
IV. 33. 8. *yé cakrúḥ... dhenum.... viçvárūpām.*

Les Ṛbhus et Indra

Il nous reste, pour en avoir fini avec les Ṛbhus, à dire quelques mots de leur alliance avec Indra.

Comme les Maruts, Varuṇa et la plupart des autres dieux, les Ṛbhus sont fréquemment invoqués en même temps qu'Indra :

Cf. I. 111. 4. *indram â huva.... ṛbhûn.*
III. 60. 7. *indra ṛbhúbhiḥ... úpa yāhi.*
IV. 34. 11. *ṛbhavo yajñé asmin sám indreṇa mádatha.*

Les Ṛbhus, en effet, ont obtenu la compagnie du dieu guerrier :
III. 60. 3. *indrasya sakhyám ṛbhávaḥ sám ānaçuḥ.*

Indra est même donné comme un nouveau Ṛbhu :
I. 110. 7. *índraḥ... návīyān ṛbhúḥ.*

Indra, la flamme ardente, un Ṛbhu jeune, nouvellement manifesté ! N'est-ce pas la preuve qu'avant de se manifester eux-mêmes sous la forme ignée, les Ṛbhus sont les libations liquides, vieilles eu égard à leurs filles, les flammes ?

CONCLUSION

Deux éléments, croyons-nous, sont nécessaires à la formation de l'idée de Dieu.

La religion a pour principe un état psychologique, qu'on appelle d'ordinaire la religiosité et dans lequel nous avons vu la cause prédisposante de la religion même. Cet état est difficile à définir, car il consiste en une série de sentiments très vagues et à peine conscients. Aussi la religiosité ne suffit-elle pas à constituer une religion

Toute religion complètement développée comprend, en effet, des éléments dont la précision constraste avec ce qu'il y a d'indéterminé dans le sentiment religieux primitif. Elle est pénétrée de notions abstraites qui se résument dans l'idée de Dieu.

Comment, dans ces conditions, la religiosité devient-elle une religion ?

L'esprit humain est incapable, semble-t-il, d'imaginer spontanément l'abstrait ; il ne peut pas davantage le dénommer, car l'appellation des choses repose nécessairement sur un ou plusieurs de leurs caractères perceptibles. L'abstrait est toujours précédé d'une idée concrète qu'exprime un nom déterminé.

L'idée de Dieu n'était donc pas, à l'origine, telle qu'on a fini par la concevoir. Elle se dégagea peu à peu d'une notion concrète. Comment ce travail d'abstraction progressive a-t-il pu s'accomplir ? C'est ici qu'intervient la seconde cause du développement de la religion, celle que nous avons appelée cause déterminante. Elle varie naturellement suivant les circontances et les conditions

où elle doit manifester ses effets. Elle n'est pas pour le sauvage ce qu'elle est pour l'enfant ou pour l'homme des premiers âges.

Rechercher la cause déterminante de l'évolution de l'idée de Dieu dans la tradition indo-européenne : telle est la question que nous nous sommes proposé de résoudre dans ce travail.

Nous en avons demandé la solution au document qui est le seul propre à la fournir : le Rig-Véda. Le Rig-Véda, en effet, n'est-il pas tout à la fois le plus ancien livre que nous ait légué le monde aryen, et la source la plus féconde et la plus riche à laquelle il soit permis de puiser quand il s'agit des origines de la religion indo-européenne ?

Or l'analyse méthodique du Rig-Véda nous a montré que ce recueil d'hymnes est uniquement consacré à la description du sacrifice.

Sans doute le sacrifice est un acte des plus simples dont la peinture n'exigeait pas d'amples développements. Dans le Rig-Véda, il n'en fit pas moins éclore une luxuriante floraison d'expressions figurées et métaphoriques.

Ces formules prêtèrent à de fausses interprétations et donnèrent ainsi naissance à la mythologie et à la religion qui, à l'origine, ne se distinguent pas l'une de l'autre.

L'idée de Dieu, qui jusque-là était demeurée comme latente dans les intelligences, se développa et se précisa sous l'influence de ces erreurs. Le *devá* fut, au début, la flamme brillante et mobile du sacrifice. Il devint ensuite le *dieu*, c'est-à-dire l'être souverain et tout-puissant, sage et omniscient, immortel et céleste.

Mais le feu sacré reçut, dans les hymnes, des noms divers, aussi variés qu'il plut à l'imagination des poètes védiques de le représenter avec des attributs et sous des aspects différents. Le *devá*, c'est-à-dire « le brillant », est aussi « l'ardent », *indra*, « l'éclatant », *rudrá*, « l'actif », *viṣṇu*, « l'impétueux », *marút*. C'est pourquoi, à côté d'Agni, le seul dieu qui à l'origine eut une existence réelle, et dont le nom était celui même du feu sacré, prirent place d'autres divinités. La raison de ce polythéisme ne réside pas

ailleurs que dans l'interprétation littérale de formules métaphoriques et de dédoublements verbaux qui semblaient faire de Rudra ou des Maruts, d'Indra ou de Viṣṇu des personnalités distinctes, alors qu'il ne s'agissait que d'épithètes d'Agni, autrement dit du feu sacré.

Des raisons identiques nous expliquent pourquoi tous les dieux védiques présentent des caractères semblables, et pourquoi tous les mythes qui les concernent ne sont en somme que les variantes d'un seul et même mythe. Car Indra et Viṣṇu, Rudra et les Maruts désignent Agni lui-même sous des noms différents, et tous personnifient le feu du sacrifice.

Ainsi pour les Aryens des premiers âges, le feu, Agni, fut le dieu par excellence, le dieu avec lequel l'homme se trouvait, au moyen des rites sacrés, le plus directement et le plus intimement en communication.

INDEX VÉDIQUE

Maṇḍala I

Mandaḍala IV.

Manḍala V

Manḍala VI

Maṇḍala VII

Maṇḍala VIII

Maṇḍala IX

Maṇḍala X

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Aitareya-Brāhmaṇa.

S. Baker, Races of the Nile Basin (*Trans. of. Ethn. Soc.*, vol. V).

Barth, *les Religions de l'Inde*, 1879.

— Bulletins des Religions de l'Inde (*Rev. de l'hist. d. relig.*, vol. I, XI, XIX et XXVII).

Bergaigne, *la Religion védique*, 1878-1883.

— Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Véda (*Mém. de la Soc. de ling. de Paris*, vol. IV).

Bergier, *Origine des dieux du paganisme*, 1774.

Boissier, *la Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 3e éd. 1884.

De Brosses, *du Culte des dieux fétiches*, 1760.

Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris, années 1864, p. 227 et 1866, p. 53.

E. Caird, *the Evolution of the Religion*, 1893.

Çatapatha-Brāhmaṇa.

Cicéron, *De natura deorum.*

G. Compayré, *l'Evolution intellectuelle et morale de l'enfant*, 1893.

Aug. Comte, *Cours de Philosophie positive*, 4e éd., 1877.

Cosquin, *l'Origine des contes populaires européens*, 1891.

— *Contes populaires de Lorraine*, 1886.

A. Darmesteter, *la Vie des mots*, 1887.

J. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, 1877.

— Trad. angl. du *Zend-Avesta* (Sacred Books of the East, 1880).

Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 1879.

Dupuis, *Origine de tous les cultes*, an III de la République.

Eggeling, trad. angl. du *Çathapata-Brāhmaṇa* (Sacred Books of the East, 1882).

Eschyle, *Agamemnon.*

Feuerbach, *Philosophie und Christenthum*, 1839.

— *Wesen des Christenthums*, 1840.

FOUILLÉE, Le Caractère des races humaines (*Rev. des Deux-Mondes*, 1er juillet 1894).

— Le peuple grec (*Rev. des Deux-Mondes*, 1er mai 1898).

FRAUENSTADT, *Von ihm ; über ihn ; Schopenhauer's Memorabilien, Briefe und Nachlasstücke*, 1863.

FUSTEL DE COULANGES, *la Cité antique*, 13e éd., 1890.

GELDNER et KAEGI, *Siebenzig Lieder des Rig-Veda*, 1875.

A. GIRARD, *le Rig-Véda et ses derniers exégètes*, 1883.

GIRARD DE RIALLE, *Mythologie comparée*, 1878.

GOBLET D'ALVIELLA, *Origin and Growth of the conception of God*, 1892.

— Compte rendu de : Lang, *Myth., Ritual and Religion* (*Rev. de l'hist. d. relig.*, vol. XVII).

GRANT ALLEN, *the Evolution of the idea of God*, 1897.

GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 1873.

— *Rig-Véda übersetzt*, 1876-1877.

GUYAU, *l'Irréligion de l'avenir*, 6e éd. 1896.

J. HALÉVY, *Nouvelles Observations sur les écritures indiennes*, 1895.

HARTMANN, *Philosophie de l'Inconscient*, trad. fr., 1877.

— *la Religion de l'avenir*, trad. fr., 1876.

HÉGEL, *Philosophie de la religion*, trad. fr., Véra, 1876.

HÉRODOTE.

HÉSIODE, *Théogonie*.

HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*. vol. I, 1891.

— *Veda Interpretation*, 1895.

HIRZEL, *Gleichnisse und Metaphern im Rig-Veda*, 1890.

HOMÈRE, *Iliade*.

— *Odyssée*.

A. HOVELACQUE, *les Débuts de l'humanité*, 1882.

Journal asiatique, 8e série, vol. II, p. 37.

— 9e série, vol. I, p. 159.

KAEGI, *der Rig-Veda, die älteste Litteratur der Inder*, 1881.

A. KUHN, *die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, 2e éd. 1885.

A. LANG, *Mythes, cultes et religion*, trad. fr. 1896.

— Introd. à la Trad. anglaise des *Contes de Grimm* par Mme Hunt, 1884.

— *Perrault's Popular Tales*, 1888.

— *Cupid and Psyche*, 1887.

LANGLOIS, *Rig-Véda. ou Livre des Hymnes*, trad. fr. 1848-1851.

LE BON, *les Premières Civilisations*, 1889.

A. LEFÈVRE, *Religions et mythologies comparées*, 1877.

LETOURNEAU, *Physiologie des passions*, 1868.

LETOURNEAU, *l'Évolution religieuse dans les diverses races humaines*, 1892.
S. LÉVI, Abel Bergaigne et l'indianisme *(Revue bleue*, mars 1890).
Lois de Manou, trad. fr. G. Strehly, 1893.
LUBBOCK, *les Origines de la civilisation*, tr. fr., 3e éd., 1881.
— *L'Homme préhistorique*, tr. fr. 1876.
LUCRÈCE.
LUDWIG, *der Rig-Veda, oder die heiligen Hymnen des Brāhmaṇa*, 1876
— *Die Mantralitteratur und das alte Indien*, 1878.
— *Commentar zur Rig Veda Uebersetzung*, 1883.
— *Register und Repertorium für den Rig-Veda*, 1888.
— *Ueber Methode bei Interpretation des Rig-Veda*, 1890.
MACROBE, *Saturnales*,
L. MARILLIER, L'origine des dieux *(Revue philosophique*, 1899).
— Compte rendu de : Ploix, *le Surnaturel dans les contes populaires (Rev. de l'hist. d. relig.* vol. XXVI).
MAX MÜLLER, *A History of ancient sanskrit Litteratur*, 1859.
— *Nouvelles Leçons sur la science du langage*, trad. fr. 1868.
— *Essais sur l'histoire des religions*, trad. fr. 1872.
— *Essais sur la mythologie comparée*, trad. fr. 1874.
— *Origine et développement de la religion*, trad. fr. 1879.
— *Vedic Hymns*, Part I (Sacred Books of the East, 1891).
— *Nouvelles Etudes de mythologie*, trad. fr. 1898.
Nirukta (Bibliotheca indica, 1882).
OLDENBERG, *die Hymnen des Rig-Veda*; I, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*, 1888.
— *Die Religion des Veda*, 1894.
— *Vedic Hymns*, Part II (Sacred Books of the East, 1897).
— Das altindische Âkhyâna *(Zeitsch. d. deut. morg. Gesell.*, vol. XXXVII).
— Âkhyâna-Hymnen im Rig-Veda *(Zeitsch. d. deut. morg. Gesell.* vol. XXXIX).
P. OLTRAMARE, Compte rendu de : Regnaud, *les Premières Formes de la religion* (*Rev. de l'hist. d. relig.* vol. XXXI).
ORPHICA.
OVIDE, *Fastes*.
— *Tristes*.
PÂNINI (Ed. Böhtlingk, 1840).
PÉREZ, *les Trois Premières Années de l'enfant*, 2e éd., 1882.
— *l'Education intellectuelle dès le berceau*, 1896.
PISCHEL et GELDNER, *Vedische Studien*, I. 1889 ; II, 1897.

Prātiçākhya du Rig-Véda (éd. Régnier, 1858).
E. DE PRESSENSÉ, *les Origines*, 2e éd., 1883.
PREYER, *l'Ame de l'enfant*, trad. fr., 1887.
DE QUATREFAGES, *l'Espèce humaine*, 1877.
REGNAUD, Sur l'étymologie du mot Indra (*Ann. de la Faculté des Lettres de Lyon*, 1884, fasc. III).
— *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, 1892.
— *Les Premières Formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce*, 1894.
— *Comment naissent les mythes*, 1898.
— *Etudes védiques et post-védiques*, 1898.
CH. DE RÉMUSAT, *Philosophie religieuse*, 1864.
RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques*, 1876.
RENEL, *l'Evolution d'un mythe ; Açvins et Dioscures*, 1896.
A. RÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, 2e éd., 1881.
— *Religion des peuples non civilisés*, 1883.
Rig-Veda-Sanhita, with the Commentary of Sayanacharya (éd. Max Müller. 1849-1874).
ROMANES, *l'Évolution mentale chez l'homme*, trad. fr., 1891.
ROSEN, *Rig-Veda Sanhita*, Liber primus, 1838.
ROSKOFF, *das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, 1880.
ROTH, *zur Litteratur und Geschichte des Veda*, 1846.
ROTH et BÖHTLINGK, *Sanscrit Wörterbuch*, 1855-1875.
A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897.
SCHLEIERMACHER, *Ueber die Religion*, 1799.
H. SPENCER, *Principes de sociologie*, trad. fr., 1878-1883.
STACE, *Thébaïde*.
STENGEL, *die griechischen Kultusaltertümer*, 2e éd., 1898.
STRABON, *Geographica*.
D. STRAUSS, *der alte und der neue Glaube*, 1872.
STUART-MILL, *Essais sur la religion*, trad. fr., 1875.
SUÉTONE.
J. SULLY, *Etudes sur l'enfance*, trad. fr., 1898.
TAINE, De l'acquisition du langage chez les enfants et les peuples primitifs (*Rev. philosoph.*, 1876).
TIELE, *Elements of the Science of Religion;* Part I. *Morphological*, 1897.
TYLOR, *la Civilisation primitive*, trad. fr., 1876.
VACHEROT, *la Religion*, 1869.
Vāgasaneyi-Saṃhitā Upaniṣad.

VIRGILE, *Enéide.*
WHITNEY, Le prétendu hénothéisme du Véda *(Rev. de l'hist. des rel.* vol. VI).
WILSON, *Rig-Veda translated*, 1850-1888.
XÉNOPHANE, *apud* Clément d'Alexandrie, *Stromates.*
ZIMMER, *Altindisches Leben*, 1879.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE

Origine de l'Idée de Dieu.

TROISIÈME PARTIE

Les principales divinités.

ERRATUM

P. 31, lig. 10, *au lieu de* tel que le chien, *lire* tels que le chien.
— 52, note 3, — *Brief*, lire *Briefe*.
— 95, lig. 10, — *aspv*, lire *apsv*.
— 97, — 11, — *çubhra*, lire *çubhre*.
— 107, — 6, — *asclepia*, lire *asclepias*
— 119, — 13, — *rócamāmaḥ*, lire *rócamānaḥ*.
— 136, — 11, — leurs sont offerts, lire leur sont offerts.
— 154, — 8, — *hiraṇyáyenasavitâ*, lire *hiraṇyáyena savitâ*.
— 192, — 27, — des grand dieux, *lire* des grands dieux.
— 207, — 3, — tout ce qui est mal fait, *lire* les malfaiteurs.
— — 5, — cette chose mal faite, *lire* celui qui agit mal.
— 217 et 348, dernière ligne, au lieu de *Vāgasaneyi*, lire *Vājasaneyi*.
— 226, dernière ligne, *au lieu de* brillante, *lire* brillantes.
— 249, lig. 8, *au lieu de* cela, toi que l'unique dieu, *lire* cela, toi, que l'unique dieu.
— 265, et sqq. — *pušán*, lire *pūšán*.
— 271, lig. 22, — conceptiou, *lire* conception.
— 277, — 23 sqq. — « L'oiseau n'est pas plus fort. *lire* « Il n'est rien certes de plus fort, *puis supprimer tout l'alinéa :* L'oiseau, comme Rudra, etc, *jusqu'à :* Cette force dont est doué Rudra, etc.
— 293, lig. 21 et p. 294, lig. 27, au lieu *de brahmaṇas pata*, lire *brahmaṇas pate*.
— 294, — 2 et 3, au lieu de *ávindan*, lire *ávindat*.
— 328, — 11, — Rbhus, *lire* Ṛbhus.
— 329, — 21, de même les Ṛbhus, *lire* de même des Ṛbhus.

Le lecteur voudra bien aussi substituer *ḥ* et *š* à *h* et *s* dans tous les mots sanscrits où cette rectification est nécessaire.

Il nous excusera enfin de n'avoir pu, faute de caractères spéciaux, accentuer la voyelle *ṛ*.

Librairie GAUTHIER-VILLARS, 55, quai des Grands-Augustins.

(Suite.)

Sur la représentation des courbes gauches algébriques, par L. AUTONNE, ingénieur des Ponts et Chaussées, maître de conférences à la Faculté des Sciences *(Fasc. 20)* 3 fr.

Sur le résidu électrique des condensateurs, par L. HOULLEVIGUE, maître de confér. à la Faculté des Sciences *(Fasc. 32)*. 3 fr.

Synthèse d'aldéhydes et d'acétones dans la série du naphtalène au moyen du chlorure d'aluminium, par L. ROUSSET, docteur ès sciences, chef des trav. de chimie génér. à la Faculté des Sciences *(Fasc. 30)* 3 fr.

Recherches expérimentales sur quelques actinomètres électro-chimiques, par H. RIGOLLOT, docteur ès sciences, chef des travaux de physique à la Faculté des Sciences *(Fasc. 29)*. . . . . 5 fr.

Librairie J.-B. BAILLIÈRE et Fils, 19, rue Hautefeuille.

Recherches anatomiques et expérimentales sur la métamorphose des Amphibiens anoures, par E. BATAILLON, professeur à la Faculté des Sciences de l'Université de Dijon, avec 6 pl. hors texte *(Fasc. 2)* 4 fr.

Anatomie et Physiologie comparées de la Pholade dactyle. Structure, locomotion, tact, olfaction, gustation, action dermatoptique, photogénie, avec une théorie générale des sensations, par le Dr Raphaël DUBOIS, professeur à la Faculté des Sciences, 68 fig. dans le texte et 15 pl. hors texte *(Fasc. 3)* . . . . 18 fr.

Sur le pneumogastrique des oiseaux, par E. COUVREUR, docteur ès sciences, chef des travaux de physiologie à la Faculté des Sciences, avec 3 planches hors texte et 40 figur. dans le texte *(Fasc. 4)* 4 fr.

Recherches sur la valeur morphologique des appendices superstaminaux de la fleur des Aristoloches, par Mlle A. MAYOUX, élève de la Faculté des Sciences, avec 3 planches hors texte *(Fasc. 5)*. . . . . . . 4 fr.

Etude stratigraphique sur le Jurassique inférieur du Jura méridional, par Attale RICHE, docteur ès sciences, chef des travaux de géologie, 2 pl. hors texte *(Fasc. 10)* 12 fr.

Etude expérimentale sur les propriétés attribuées à la tuberculine de M. Koch, faite au laboratoire de médecine expérimentale et comparée de la Faculté de Médecine, par M. le professeur ARLOING, M. le Dr RODET, agrégé, et M. le Dr COURMONT, agrégé, avec 4 planches en couleurs *(Fasc. 11)* . . . . . . 10 fr.

Histologie comparée des Ebénacées dans ses rapports avec la Morphologie et l'histoire généalogique de ces plantes, par Paul PARMENTIER, professeur de l'Université, avec 4 planch. hors texte *(Fasc. 12)* 4 fr.

Recherches sur la production et la localisation du Tanin chez les fruits comestibles fournis par la famille des Pomacées, par Mlle A. MAYOUX, élève de la Faculté des Sciences, 2 pl. hors texte *(Fasc. 13)* 3 fr.

Etude sur le Bilharzia hæmatobia et la Bilharziose, par M. LORTET, doyen de la Faculté de médecine, et M. VIALLETON, professeur à la Faculté de médecine de l'Université de Montpellier, 8 pl. hors texte et 8 figures dans le texte. *(Fasc. 16)*. 10 fr.

La Botanique à Lyon avant la Révolution et l'histoire du Jardin botanique municipal de cette ville, par M. GÉRARD, professeur à la Faculté des Sciences, avec 9 fig. dans le texte et 1 pl. hors texte *(Fasc. 23)* 3 fr. 50

Physiologie comparée de la Marmotte, par le Dr Raphaël DUBOIS, professeur à la Faculté des Sciences, avec 119 fig. et 125 planches hors texte *(Fasc. 25)* . 15 fr.

Etudes sur les terrains tertiaires du Dauphiné, de la Savoie, et de la Suisse occidentale, par H. DOUXAMI, docteur ès sciences, professeur au Lycée de Lyon, 1 vol. in 8° avec 6 planches hors texte et 31 figures *(Fasc. 27)* . . . . 6 fr.

Recherches physiologiques sur l'appareil respiratoire des oiseaux, par J.-M. SOUM, docteur ès sciences, professeur au Lycée de Bordeaux, 1 vol. in-8° avec 40 figures dans le texte *(Fasc. 28)* . . . 3 fr. 50

Résultats scientifiques de la campagne du « Caudan » dans le golfe de Gascogne (août-septembre 1895), par R. KŒHLER, professeur de zoologie à la Faculté des Sciences *(Fasc. 26)*

Fascicule I. 1 vol. in-8° avec 5 pl. . 6 fr.
Fascicule II. 1 vol. in-8° avec 11 pl. 6 fr.
Fascicule III. 1 vol. in-8° avec 21 pl. 20 fr.

Anatomie pathologique du système lymphatique dans la sphère des néoplasmes malins, par le Dr C. REGAUD, chef des travaux, et le Dr F. BARJON, préparateur d'anatomie générale et d'histologie à la Faculté de médecine (Mémoire couronné par l'Académie de médecine), avec 4 pl. hors texte *(Fasc. 34)* . . . . . . 5 fr.

Recherches stratigraphiques et paléontologiques dans le Bas-Languedoc, par Frédéric ROMAN, docteur ès sciences, préparateur de géologie à la Faculté, avec 40 figures dans le texte et 9 planches hors texte *(Fasc. 34)* . . . . 8 fr.

Étude du champ électrique de l'Atmosphère, par Georges LE CADET, docteur ès sciences, assistant à l'Observatoire de Lyon, 3 fig. et 10 pl. dans le texte *(Fasc. 35)* 6 fr

Les formes Epitoques et l'Évolution des Cirratuliens, par Maurice CAULLERY, maître de confér. à la Faculté des Sciences et Félix MESNIL, chef de Labor. à l'Instit. Pasteur, 6 pl. hors texte *(Fasc. 39)* 7 fr. 50

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

NOUVELLE SÉRIE

I. — *SCIENCES, MÉDECINE*

Fascicule Premier. — **Monographie de la Faune lacustre de l'Éocène moyen,** par Frédéric ROMAN, docteur ès sciences, préparateur de géologie à l'Université de Lyon, avec 3 figures et 3 planches hors texte (Paris, J.-B. Baillière et fils. — Lyon, A. Rey, éditeur). . . . **5 fr.**

Fascicule 2. — **De la Constitution des Alcaloïdes végétaux,** par X. Causse, docteur ès sciences, chef des Travaux de Chimie organique à la Faculté de Médecine de l'Université de Lyon (Paris, Gauthier-Villars. — Lyon, A. Rey, éditeur) . . . . **3 fr.**

Fascicule 3. — **Études sur le Polymorphisme des Champignons, influence du milieu**, par Jean BEAUVERIE, docteur ès sciences, préparateur de Botanique à la Faculté des Sciences de Lyon, avec 75 gravures dans le texte (Paris, J.-B. Baillière et fils. — Lyon, A. Rey, éditeur). . . . . **7 fr. 50**

II. — *DROIT, LETTRES*

Fascicule Premier. — **La Question des Dix Villes impériales d'Alsace**, depuis la paix de Westphalie jusqu'aux arrêts de « Réunions » du Conseil souverain de Brisach (1648-1680), par Georges BARDOT, docteur ès lettres, professeur au Lycée et chargé de Conférences à l'Université de Grenoble, (Paris, Alphonse Picard et fils. — Lyon, A. Rey, éditeur). . . . . **7 fr. 50**

Fascicule 2. — **La Représentation des Intérêts dans les Corps élus**, par Charles FRANÇOIS, docteur en droit (Paris, Arthur Rousseau. — Lyon, A. Rey, éditeur). . . . . **8 fr.**

Fascicule 3. — **Recherches sur l'Origine de l'Idée de Dieu, d'après le Rig-Véda,** par A. GUÉRINOT, docteur ès lettres (Paris, Ernest Leroux. — Lyon, A. Rey, éditeur). . . . . **7 fr. 50**

Lyon. — Imprimerie A. REY, 4, rue Gentil. — [illegible]


3 2044 031 570 849


DUE NOV 16 '38
CANCELLED
STALL-STUDY
CANCELLED

